REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul III (75), Nr. 1, IANUARIE—MARTIE, 1993

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Marga Irimie

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

1

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
STR. MITROPOLIEI, Nr. 24, Cont B.C.R. 45.10.4.09.2

OAMENI AI BISERICII DIN RĂSĂRIT CREATORI DE ALFABET

O întrebare la care autoarea germană Elisabeth Hering a încercat să răspundă în cartea sa *Schrieb Noah schon?* (tradusă la noi sub titlul *Povestea scrisului)* a fost dacă Moise este cel care a inventat scrisul. Răspunsul pe care ea l-a dat a fost: „nu putem răspunde decât că nu știm. Dar s-ar putea să fie așa".[1] Important pentru tema noastră nu este un răspuns neapărat pozitiv la întrebarea de mai sus ci faptul că este posibilă legătura între Scriptură și apariția scrisului.

Personalitățile de care ne vom ocupa în continuare aparțin unei epoci din istoria Bisericii Creștine în care scrisul era deja bine încetățenit atât în Răsărit cât și în Apus. Pentru a înțelege contribuția acestora la dezvoltarea culturii umane trebuie amintită mai întâi deosebirea care exista între Răsărit și Apus în privința folosirii în cult a diferitelor limbi naționale. Roma insista asupra folosirii exclusive a limbii latine în întreg Apusul creștin, socotind celelalte limbi din acea zonă ca fiind necultivate și deci nepotrivite pentru a cuprinde și exprima misterul Liturghiei. Latina venea cu prestigiul pe care i l-a dat antichitatea și cu puterea ei civilizatoare și creatoare de unitate.

În Răsărit, loc și al altor culturi puternice alături de cea grecească, Biserica a avut o atitudine diferită. Deși n-a lipsit nici aici dorința de centralizare, oamenilor Bisericii din Răsărit li s-a părut întotdeauna firesc ca „în timp ce noile popoare erau aduse în cadrul Bisericii, acestea să fie încurajate să-și întemeieze propria lor Biserică și cultură națională pe baza limbii lor locale".[2]

Cel dintâi om al Bisericii din Răsărit, care pentru a putea traduce în limba conaționalilor săi Sfânta Scriptură a creat un alfabet nou, a fost gotul Ulfila sau Wulfila. El era originar de la nord de Dunăre, anul 311 fiind acceptat de către cei mai mulți cercetători ca dată a nașterii sale.[3] El s-a născut într-o familie creștină, istoricul antic Filostorgius precizând despre strămoșii lui Ulfila că au fost capadocieni din satul Sadagolthina din apropiere de orașul Parnas și că au fost duși în robie de către goți în urma unui raid al acestora în Capadocia.[4]

---

1 E. Hering, *Povestea scrisului*, București, 1960, p. 90.

2 Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, 1966, p. 85—86.

3 K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, vol. I, New York & London, 1937, p. 311; S. Neill, *op. cit.*, p. 55.

4 Filostorgius, *Istoria bisericească*, II, Migne, P.G. LXV, 469 A. Fragmentul respectiv reprodus după C. Erbiceanu, *Ulfila, viața și doctrina sa*, „Biserica Ortodoxă Română", 1898, 2, p. 126—127.

Istoriografia mai nouă socotește că unul dintre părinții săi a fost de neam got.[5]

Un moment important din viața acestuia l-a reprezentat anul 341 când, cu prilejul unei ambasade la Constantinopol, el a fost făcut episcop. (Există cercetători care consideră că hirotonirea sa întru arhiereu s-ar fi făcut mai devreme, în 336, în timpul împăratului Constantin cel Mare).[6] Reședința sa a fost în orașul Nikopolis ad Istrum, care în vremea respectivă era un important centru strategic, economic și cultural.[7] El a deținut atât poziția de ierarh al provinciei bisericești cu capitala la Nikopolis cât și pe cea de episcop misionar printre goți. Fie de la început, fie ceva mai târziu Ulfila a îmbrățișat forma semi-ariană de creștinism. La Nikopolis el a creat o adevărată școală teologică, între ucenicii săi strălucind cu osebire Auxențiu, viitor episcop de Durostor[8] și biograf al lui Ulfila. Auxențiu a notat despre ierarhul got: „Apostolica gratia graecam et latinam et goticam linguam sine intermissione... predicavit",[9] activitate de propovăduire pe care Ulfila a desfășurat-o timp de 40 de ani.

Realizarea cea mai de seamă a episcopului Ulfila a fost traducerea Sfintei Scripturi în limba conaționalilor săi. Această „acțiune gigantică" a fost realizată probabil în Nikopolis, oraș care oferea mijloace culturale pentru o astfel de lucrare.[10] Cât privește datarea traducerii, deceniul al șaptelea al celui de al patrulea veac pare foarte probabil datorită împrejurărilor politice ale reacțiunii păgâne a împăratului Iulian Apostatul și ale războaielor cu goții,[11] care fără îndoială că au stânjenit activitatea misionară a episcopului got și i-au oferit răgazul pentru o astfel de lucrare.

Așa cum notează istoricii Filostorgius[12] și Socrates,[13] pentru a putea înfăptui traducerea Bibliei în limba goților, Ulfila a creat mai întâi un alfabet propriu. La alcătuirea acestei scrieri de tip uncial el a preluat unele semne runice, dar nu a întemeiat noul alfabet pe scrierea runică întrucât aceasta era într-o măsură foarte mare purtătoare a credințelor și obiceiurilor păgâne. Formele monumentale ale scrierii runice le-a socotit necorespunzătoare. În combinație au intrat apoi semnele alfabetului grecesc, iar semnele pentru g, j, f, h lipsind din alfabetul grecesc a preluat semne din alfabetul latin, ca și pentru r și

5 K. S. Latourette, *op. cit.*, p. 213.

6 Emilian Popescu, *Creștinismul în Eparhia Buzăului până în sec. VII*, în *Spiritualitate și istorie la Întorsura Carpaților*, vol. I, Buzău, 1983, p. 270.

7 Karl Kurt Klein, *Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar*, în *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung, Festschrift für Bischof Friedrich Müller*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1967, p. 87.

8 Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii Patristice. Aspecte din vechea literatură creștină*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, p. 247.

9 Ibidem, p. 247, n. 116.

10 K. K. Klein, *art. cit.*, p. 88.

11 Ibidem, p. 104.

12 *Ist. bis.*, II, 5.

13 *Ist. bis.*, V, iv., 33—34.

s. Pentru transcrierea unor numere a făcut din nou apel la rune.[14]

Traducerea înfăptuită de Ulfila a constituit o realizare de excepţie, ea depăşind, potrivit specialiştilor, alte traduceri cum sunt Itala sau Vulgata, fiind întrecută doar de cea realizată de către Luther. Traducerea lui Ulfila a reprezentat cea dintâi versiune a Bibliei într-o limbă germanică.[15] Acelaşi istoric Filostorgius a arătat că traducătorul a lăsat pe dinafară cărţile Împăraţilor „pentru că cuprindeau istoria războaielor, pe când poporul fiind iubitor de război avea trebuinţă mai ales de zăbală de la pornirea spre războaie, şi nu de a fi escitat (îmboldit) spre aceste".[16]

Textul care a folosit ca bază pentru această traducere a fost cel grecesc, iar acolo unde Ulfila n-a găsit corespondentul în limba gotă a păstrat termenul grecesc, practică obişnuită şi la traducerile în limba latină, aşa cum a fost cazul cuvintelor *aiveggeljio, apaustulus, aivxaristia, diakaunus, praizbytaireis, sipiskaupus*. O serie de cuvinte sunt de origine latină, împrumutate de la locuitorii atât de la nordul cât şi de la sudul Dunării în mijlocul cărora trăiau goţii. N-au lipsit, se pare, nici „reminiscenţe armeano-capadociene".[17]

Ca şi în cazul alfabetului, şi în ce priveşte termenii folosiţi la traducere, Ulfila a evitat cuvintele de natură religioasă din tezaurul limbii goţilor pentru a înlătura confuziile şi atunci când echivalenţi greceşti sau latini nu aveau ecoul corespunzător în rândul goţilor, el a creat cuvinte noi.[18]

„Biblia Gothica", aşa cum este numită traducerea lui Ulfila, a pus la dispoziţia creştinilor goţi Cuvântul Evangheliei în limba lor şi a servit şi ca important instrument în opera de încreştinare a goţilor din afara Bisericii.

Contemporan cu Ulfila, deşi cu o jumătate de secol mai tânăr decât el, a fost Mesrop, sau Maštoc (361—439). Ucenic al catolicosului Nerses cel Mare, el şi-a continuat studiile la Antiohia, unde între colegii săi s-a numărat şi Teodor de Mopsuestia,[19] care îi va dedica mai târziu un tratat teologic. Unii istorici sunt de părere că la Antiohia Mesrop l-a audiat şi pe vestitul retor Libaniu.[20]

După o scurtă carieră militară, Mesrop a intrat în rândul slujitorilor Bisericii devenind călugăr şi dedicându-se propovăduirii. La vremea aceea Armenia era o ţară pe care o râvneau atât Bizanţul cât şi Persia şi de fapt în 387—390 a avut loc o împărţire a acesteia între cele două mari puteri. Istoria timpurie a creştinismului armean a fost profund influenţată de acest context politic.

---

14 *Kleine Enzyklopädie in zwei Bänden: Die Deutsche Sprache*, Erster Band, Leipzig, 1969, p. 99.

15 Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 249.

16 Filostorgius, *Ist. bis.*, II, 5 (în traducerea lui C. Erbiceanu, *art. cit.*, p. 127).

17 Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 250.

18 Ibidem.

19 Boghos Levon Zekiyan, *Mesrop*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LXVIII—LXIX, Beauchesne, Paris, 1979, col. 1070.

20 Bishop Karekin Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, S.P.C.K., London, 1965, p. 95.

În cursul propovăduirii sale Mesrop şi-a dat seama că „o Biserică fără a avea Biblia în mâinile credincioşilor ei nu poate rezista prea mult şi cu multă fermitate în mijlocul unei lumi păgâne".[21] Întrucât lipsea instrumentul, adică alfabetul, el şi-a propus să suplinească această lipsă creând un alfabet. A împărtăşit această idee catolicosului Sahak şi regelui Vram-Shapouh. Monarhul armean l-a sfătuit pe Mesrop să ia legătura cu episcopul Daniel din Arzon, aflat în zona stăpânită de perşi, care adaptase deja un alfabet pentru trebuinţele limbii comune. Acest lucru a fost făcut, probabil, pentru a evita suspiciunile Curţii persane.[22] Dar atunci când a început să aplice acest alfabet, Mesrop şi-a dat seama de limitele lui. Se pare că alfabetul danielian, după modelul alfabetelor semitice, nu folosea vocale.[23] Pentru a realiza noul alfabet Mesrop s-a dus în Siria. El nu s-a îndreptat spre centre culturale din cuprinsul Bizanţului în primul rând din motive de natură ştiinţifică. El a vrut să facă investigaţii în zona din care provenea alfabetul episcopului Daniel. N-au lipsit apoi cauzele de natură politică. Stăpânitorii persani au făcut totul pentru a descuraja contactele creştinilor de sub stăpânirea lor cu Bizanţul, cu care se aflau într-un conflict aproape neîntrerupt. Într-un astfel de context nu este, deci, de mirare că Mesrop s-a îndreptat spre Edessa, principalul centru cultural şi bisericesc sirian, aflat sub control persan, cu care, de altfel, Armenia creştină întreţinuse raporturi îndelungate şi rodnice.[24]

Alfabetul creat de Mesrop, care i-a adus acestuia titlul de „părinte al literaturii armene",[25] a fost astfel caracterizat de către lingvistul francez A. Meillet: „Sistemul alfabetului armean este, după cum ştie toată lumea, o capodoperă. Fiecare fonem al foneticii armene îşi are semnul propriu, şi sistemul este aşa de bine întemeiat încât a înzestrat naţiunea armeană cu un sistem definitiv al foneticii care s-a păstrat până astăzi fără a suferi vreo schimbare sau fără să trebuiască să primească vreo îmbunătăţire pentru că a fost perfect de la început".[26]

Ca şi în cazul alfabetului gotic şi la alcătuirea celui armean creatorul său s-a inspirat din cel grecesc pentru semnele comune, la care s-au adăugat şi alte surse. Data probabilă a terminării alfabetului armean a fost anul 404 când Mesrop împreună cu însoţitorii săi s-au dus de la Edessa la Samosata unde un vestit caligraf cu numele Hroupanos i-a ajutat să dea formă definitivă noului alfabet.[27] Tot la Samosata Mesrop, ajutat de doi ucenici ai săi, a făcut începutul traducerii Sfintei Scripturi în limba armeană, tălmăcind mai întâi Cartea Proverbelor, traducere care a fost transcrisă cu ajutorul aceluiaşi caligraf.[28] „Îm-

---

21 Karekin Sarkissian, *A Brief Introduction to Armenian Christian Literature*, The Faith Press, London, 1960, p. 14.
22 B. L. Zekiyan, *art. cit.*, col. 1071.
23 Ibidem.
24 K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon*, p. 92 şi 98.
25 Ibidem, p. 85.
26 K. Sarkissian, *A Brief Introduction*, p. 14, nota 7.
27 B. L. Zekiyan, col. 1071.
28 K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon*, p. 89.

preună cu catolicosul Sahak, Mesrop a fost după aceea sufletul grupului de traducători (ai Scripturii), veneraţi ca sfinţi în Biserica Armeană".[29]

Noul alfabet nu a fost menit doar pentru uzul armenilor aflaţi sub stăpânire persană, ci a fost socotit un bun al întregii naţiuni armene şi un mijloc pentru păstrarea unităţii acesteia. În acest scop, Mesrop împreună cu Vardan, nepotul lui Sahak, au fost trimişi la Constantinopol pentru a obţine permisiunea împăratului pentru ca acest alfabet să poată fi folosit şi de către armenii aflaţi sub stăpânire bizantină. Călătoria celor doi a fost şi expresia preocupării Bisericii Armene pentru păstrarea unui echilibru teologic în privinţa influenţelor care îi veneau de la Antiohia şi de la Constantinopol.[30]

În anul 417 Mesrop a vizitat Georgia vecină unde a fost primit de către regele Bakour şi potrivit biografului său Koriun a adaptat acolo un alfabet pentru trebuinţele limbii georgiene cu ajutorul căruia s-a tradus Sfânta Scriptură şi în georgiană. Într-un fel, el mai poate fi socotit şi părintele alfabetului alouan (al albanezilor caucazieni) întrucât acesta se asemăna mult cu vechile alfabete armean şi georgian.[31]

Opera lui Mesrop nu s-a limitat la crearea alfabetului şi la contribuţia adusă de el la traducerea Sfintei Scripturi. Lui îi mai sunt atribuite mai multe cuvântări şi omilii precum şi troparele din Postul Paştilor. Tot el a întemeiat şcoli şi mânăstiri. În septembrie 438, la moartea catolicosului Sahak, Mesrop a fost numit locţiitor general al catolicosatului Bisericii Armene dar a murit şi el în februarie anul următor.

Exemplul goţilor şi armenilor, alături de cel al altor popoare, a fost invocat de către următorul creator de alfabet, în contextul operei de evanghelizare desfăşurată de către Biserică. Este vorba despre Constantin-Ciril care împreună cu fratele său mai mare, Metodiu, sunt socotiţi apostolii slavilor.

Constantin-Ciril s-a născut în anul 827 la Tesalonic, al doilea oraş al imperiului bizantin, şi a putut avea şi strămoşi slavi, întrucât în jurul Tesalonicului trăiau mulţi slavi, şi chiar strămoşi valahi, cum a crezut Gheorghe Şincai.[32] După terminarea studiilor la Universitatea din Constantinopol, Constantin-Ciril a fost el însuşi un timp profesor la acea instituţie de învăţământ superior, alături de alte spirite luminate precum Leon Matematicianul şi marele Fotie. Climatul universităţii constantinopolitane din vremea aceea se caracteriza prin interesul deosebit pentru cunoaşterea altora, încurajându-se studierea limbilor străine, deci o atitudine favorabilă misiunii creştine la popoarele la care nu a ajuns încă Evanghelia.[33]

---

29 B. L. Zekiyan, *art. cit.*, col. 1072.

30 K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon*, p. 102.

31 B. L. Zekiyan, *art. cit.*, col. 1072.

32 Ioan Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a sfinţilor Chiril şi Metodie*, „Ortodoxia", 1967, 1, p. 17.

33 Francis Conte, *Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale (VIe—XIIIe siecles)*, Albin Michel, Paris, 1986, p. 512.

Pentru atitudinea lui Constantin-Ciril în apărarea limbilor naționale îl lăsăm pe el însuși să dea mărturie: „Ploaia nu cade, trimisă de Dumnezeu, în mod egal peste lumea întreagă? Soarele nu își trimite lumina în același fel peste lumea toată? Nu respirăm noi aerul în același fel? Nu vă este rușine stabilind doar trei limbi și rânduind ca toate celelalte popoare și celelalte națiuni să rămână oarbe și surde? Spuneți-mi dacă (astfel) nu faceți din Dumnezeu un neputincios care nu poate face aceasta sau un invidios care nu (o) vrea? Noi știm numeroase popoare care cunosc Scriptura și care laudă pe Dumnezeu, fiecare în propria sa limbă".[34]

Un alt argument a fost extras de către Constantin-Ciril din sfera instrumentelor muzicale care fiecare în parte produce un sunet distinct, iar împotriva calificativului de „barbar" aplicat de unii celorlalte limbi decât cele trei socotite sacre, el a folosit același termen pentru a desemna pe cei care s-au limitat doar la cunoașterea limbilor latină și greacă.[35]

Atunci când prințul Rastislav al Moraviei Mari a cerut misionari de la Bizanț, cei aleși de către împăratul Mihail III, în anul 863, se pare la recomandarea patriarhului Fotie, au fost frații Constantin-Ciril și Metodiu, acesta din urmă călugăr la mânăstirea din Olimpul Bitiniei. Așa cum ne informează biograful lui Metodiu, unul din temeiurile alegerii celor doi a fost de natură lingvistică. Împăratul le-ar fi zis acestora: „amândoi sunteți originari din Tesalonic și toți tesalonicienii vorbesc bine slavona".[36]

Chiar înainte de a-și începe activitatea în Moravia, cei doi și-au dat seama de importanța traducerii Sfintei Scripturi și a cărților de slujbă în limba slavonă. Acest lucru fusese deja făcut în parte de către misionari latini care au transcris cu ajutorul alfabetului latin părțile traduse de ei în slavonește. Urmând exemplul acestora, cei doi frați ar fi trebuit să întrebuințeze alfabetul grecesc, care însă nu putea transpune în mod adecvat toate sunetele limbii slavone. De aici necesitatea creării unui alfabet propriu, sarcină pe care o va realiza Constantin-Ciril.

Vita Methodii leagă crearea alfabetului slavon de către Constantin-Ciril de o intervenție divină pentru a dovedi astfel legitimitatea slavonei,[37] acest lucru întâmplându-se într-un timp scurt în legătură cu misiunea în Moravia. Realizarea lui Ciril însă nu poate fi înțeleasă dacă nu luăm în considerare preocupările lui lingvistice anterioare și faptul că atât fratele său Metodiu cât și alți colaboratori i-au putut veni într-ajutor în realizarea acestui instrument atât de important.[38]

---

34 Ibidem, p. 513.
35 Ibidem.
36 *Vita Methodii*, IV, 8 cf. Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commenwealth; Eastern Europe, 500—1453*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1982, p. 186.
37 Matthew Spinka, *A History of Christianity in the Balkans; The Spread of Byzantine Culture among the Slavs*, Chicago, 1933, p. 55.
38 D. Obolensky, *op. cit.*, p. 187.

Alfabetul realizat în Moravia era adaptat slavonei cu care Constantin-Ciril era familiarizat de acasă dar care era pe deplin înţeleasă şi de către locuitorii Moraviei. Cel dintâi alfabet slavon, cel creat de către Constantin-Ciril, a fost numit glagolitic, în timp ce alfabetul care-i poartă numele, adică cel cirilic, a fost alcătuit mai târziu în Bulgaria. Alfabetul glagolitic — o creaţie originală — este bazat pe scrisul minuscul grecesc, conţinând şi adaptări ale unor semne împrumutate din alfabetele semitic şi coptic.[39]

Trebuie notată aici şi teoria propusă şi susţinută de către unii filologi sovietici potrivit căreia glagolitica nu ar fi fost creaţia Sfântului Constantin-Ciril ci mai degrabă un alfabet slavon laic „care după inventarea cirilicii lui Constantin a fost pusă în umbră, până a încetat să mai circule, fiind înlocuită şi în textele laice de cirilică, în Răsărit".[40] Acest punct de vedere n-a fost acceptat de către lingviştii din afara fostului URSS fiind lipsit de temei ştiinţific şi reprezentând o încercare a propagandei ateiste de a ascunde un adevăr atât de stânjenitor pentru ea, şi anume acela al caracterului pozitiv şi creator al religiei creştine.

Chiar înainte de a pleca spre Moravia, Constantin-Ciril a tradus în slavonă câteva pericope evanghelice pentru uzul liturgic.[41] Împreună cu Metodiu el a mai tradus *Evanghelia, Apostolul, Psaltirea,* diferite cărţi de slujbă, între care *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, Liturghia Sf. Vasile cel Mare, Liturghia Sf. Grigorie Dialogul* şi un *Minei* scurt. Lui Constantin-Ciril îi mai sunt atribuite: *Rugăciunea de preamărire a Sf. Grigorie Teologul, Povestirea despre aflarea moaştelor Sf. Clement, papă al Romei, Cuvânt la aducerea moaştelor Sf. Clement, Scrierea despre adevărata credinţă* şi *Rugăciunea înainte de moarte.*[42]

În legătură cu traducerile lui Constantin-Ciril s-a observat că acestea „s-au distins mai presus de toate prin acurateţea lor ştiinţifică şi prin viziunea poetică. Şi întrucât a reuşit aşa de mult să redea varietatea bogată a vocabularului şi sintaxei greceşti, fără a violenta geniul slavonei, şi pentru că diferitele popoare slave vorbeau încă la acea vreme o limbă relativ uniformă, slavona veche bisericească a devenit cea de a treia limbă internaţională a Europei".[43]

Cele de mai sus se vor a fi o prezentare sumară a unuia din domeniile în care oameni ai Bisericii au adus o contribuţie importantă prin crearea de noi alfabete, pregătind astfel terenul pentru alte domenii ale participării Bisericii la cultura umană.

Pr. prof. Dr. Aurel Jivi

---

39 Ibidem, p. 188.

40 Milan Şesan, *Despre cirilică şi glagolitică*, „Mitropolia Ardealului", 1958, 7—8, p. 547.

41 D. Obolensky, *op. cit.*, p. 188.

42 I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 24.

43 D. Obolensky, *op. cit.*, p. 189.

PAGINI DE ISTORIE BISERICEASCĂ ROMÂNEASCĂ ÎN FOSTUL JUDEȚ TREISCAUNE

Despre rolul Bisericii strămoșești și al slujitorilor ei în apărarea ființei naționale a românilor transilvăneni deși s-a scris mult întotdeauna vor mai fi de evidențiat aspecte noi. Aceasta deoarece secole de-a rândul de lupte deznădăjduite românii s-au prins de credința ortodoxă ca de unica putință de mântuire pentru păstrarea naționalității lor, a existenței lor ca națiune aparte printre celelalte „obști străine". „Viața lor românească își găsește expresia în Biserica ortodoxă și Biserica ortodoxă îmbracă forma vieții românești."[1]

Un adevăr ce trebuie formulat clar și răspicat este cel conform căruia „Ortodoxia a fost veacuri de-a rândul scutul de apărare al neamului românesc din Transilvania. Persecutată, nerecunoscută legal, violentată de prozelitisme, ea s-a retras în taină în sufletele românilor și a rămas aprinsă acolo, dar puternică și rezistentă".[2] Nefiind recunoscută ca religie receptă și declarată eretică, religia ortodoxă și principalii ei reprezentanți au fost sistematic persecutați. Lipsit de drepturi preotul român „ara, grăpa, semăna, făcea cărăușia domnului de pământ, plătea dijmă și nu o dată a gustat din pleazna bicelor nemeșești... Amărâtă până în adâncul sufletului de nelegiuirile trecutului, preoțimea română era oțelită în lupta națională și nici ispita lui Iuda, nici baionetele jandarmilor și nici urgia pedepselor și a temnițelor n-a mai putut-o clătina de la îndeplinirea datoriei sale".[3]

Istoria Ardealului nostru — arăta marele Nicolae Iorga — a fost o simplă viață de sate și de preoți, smerită și dureroasă. După cum viața românilor ardeleni „s-a scris pururea în alvia suspinelor, așa și viața preotului român, care era parafulgerul în care loveau fărădelegile, a fost un trai umilit și amărât".[4] Împletindu-și propria lor viață cu viața poporului în mijlocul căruia își îndeplinea misiunea lor mântuitoare, slujitorii altarelor au înțeles să fie prezenți în toate împrejurările alături de popor... În toată această perioadă preoții au fost „nu numai cârmuitorii sufletești, ci și îndrumătorii lor în probleme național-politice, social-economice și culturale, întreaga viață a românilor transilvăneni gravitând pe atunci în jurul Bisericii".[5]

De aceea lor, preoților rămași ortodocși „trebuie să le fim recunoscători pentru păstrarea continuității, a unității și a conștiinței românești în Transilvania. Datorită faptului că poporul i-a ascultat și a ră-

---

1 Maria I. Negreanu: *Românii din Tg. Secuiesc și satele învecinate*, după condica bisericii din Tg. Secuiesc, București, 1943, p. 21.

2 Antonie Plămădeală: *Romanitate, continuitate, unitate* — Sibiu 1988, p. 193—194.

3 Sebastian Stanca: *Contribuția preoțimei române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916—1919)*, Ed. Cartea Românească S.A. Club, 1925, p. 177—178.

4 Sebastian Stanca: *Op. cit.*, p. 174.

5 Pr. dr. Mircea Păcurariu: *Politica statului ungar față de biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867—1918*, Sibiu, 1986, p. 179.

mas întru unirea credinței și a tradițiilor vechi, a rămas și unitatea neamului".[6]

La fel ca toată preoțimea Ardealului, preoții din fostul județ Treiscaune, astăzi jud. Covasna, au fost de-a lungul timpului „vestalele care au menținut trează speranța în apropierea ceasului dezrobirii naționale și a unirii tuturor românilor — mulți dintre ei adevărate „falnice figuri de apostoli" — contribuind nemijlocit și decisiv la înfăptuirea epocală a poporului român — Marea Unire din 1 decembrie 1918. Rolul preoților ortodocși din județ a fost hotărâtor și în dezvoltarea învățământului confesional, primele școli românești începându-și practic activitatea în tinda bisericilor. De fapt, majoritatea preoților au fost mai întâi învățători, iar mulți pe parcursul întregii activități au cumulat cele două profesii și meniri, de dascăl și, respectiv, duhovnic. Iată în acest sens aprecierile scriitorului Gala Galaction (preotul Grigore Pișculescu) apărute în „Curentul" nr. 1 din august 1932, făcute după o călătorie de o noapte de la Tighina la Chișinău, împreună cu episcopul Iustinian Teculescu: „... o carte întreagă scrisă de un mare istoric, nu mi-ar fi folosit atât de mult, cât destăinuirile celui ce privea acum, obosit și satisfăcut, mândra biruință a vânjosului popor din platoul Transilvaniei. De atunci am înțeles mai bine multe lucruri și am iertat în inima mea multe lipsuri din viața bisericească a preoților ardeleni. Vlădica Iustinian și-a început slujba către neam, ca învățător sătesc. Ani de-a rândul a învățat pe copii să citească și să scrie românește. Dar pe lângă această chemare culturală, a luat asupră-și și a purtat-o cu iscusință o alta economică. La fel cu învățătorimea noastră din zilele marelui Spiru Haret, învățătorimea ardeleană a fost pilduitoare și călăuzitoare plugarului de peste Carpați. Învățătorul Teculescu mai înainte de a intra în biserică a făcut să înflorească ogorul, gospodăria și cămașa fratelui sătean".[7]

Într-adevăr, o carte întreagă nu ar fi reușit să redea așa de sugestiv profilul moral și civic al preotului român ardelean așa cum măiestrit a făcut-o într-un singur articol preotul scriitor Gala Galaction.

În fond, cei doi „intelectuali ai satelor", preotul și învățătorul, au fost timp îndelungat singurii lideri locali ai populației românești din județ, acționând în condițiile în care aceste comunități au dus o luptă continuă pentru păstrarea identității naționale, o dramatică luptă de supraviețuire.

Pe parcursul documentării pentru studiul de față, am început să-i cunosc mai bine pe cei cărora le dedic aceste rânduri. I-am purtat cu mine în gând, i-am îndrăgit. Le-am cunoscut felul de a fi, inclusiv micile slăbiciuni omenești, dar trecând peste toate acestea, m-au impresionat perseverența, curajul și demnitatea ce le-au însoțit vorba și fapta, cât și credința în dreptatea cauzei pe care o slujeau. Din păcate, după

6 Antonie Plămădeală: *Op. cit.*, p. 197.

7 Gh. Jurebiță: *Viața, activitatea și moartea episcopului Iustinian Teculescu*, în Buletinul Episcopiei Cetății Albe — Izmail, Anul IX, nr. 8, august 1936, p. 6.

o existenţă nu de puţine ori dramatică, plină de inechităţi şi sacrificii a urmat o nedreaptă şi nepermisă uitare. Într-un judeţ în care s-au născut personalităţi bisericeşti precum mitropolitul-academician Nicolae Colan, episcopii Iustinian Teculescu şi Veniamin Nistor, protopopii Petru Pop, Dumitru Coltofeanu, Constantin şi Spiridon Damian (Dimian), Aurel Nistor, Ion Rafiroiu şi preoţi luminaţi printre care amintim pe cei din familiile Bucşa, Cioflec, Popovici, Dogaru, Neagovici-Negoescu, Ciuncan, Nistor, Rafiroiu, Furtună, dar şi pe Nicolae Puianu (Puia), Ioan Toma, Augustin Cosma, Eremia Ticuşan ,Moise Greceanu, Ştefan Ciutac, Ioan Garcea, Ioan Bumuş, Virgil Dancu şi mulţi alţii, nu există în prezent nici o şcoală, instituţie de cultură, fundaţie sau asociaţie culturală sau stradă care să le poarte numele. Sunt absolut necunoscute personalităţile româneşti locale — şi în acest cadru preoţii ortodocşi — deşi ei, alături de învăţători, au avut un rol hotărâtor la nivelul de jos al comunităţilor româneşti din judeţ, unele dintre ele „mărunte, izolate şi sărace".

Dacă această stare de lucruri îşi are cauzele ei multiple şi complexe ,a venit timpul să întreprindem cuvenitele şi necesarele fapte reparatorii şi să ne scriem istoria noastră, a românilor din judeţ, viaţa noastră „simplă de sate şi de preoţi", aşa cum a fost ea, cu luminile şi umbrele ei, cu dureroasele înfrângeri şi irecuperabilele pierderi, dar şi cu modestele şi durabilele izbânzi. Dacă nu o vom face noi, alţii nici atât sau eventual o vor face ca şi până acum minimalizând ori eludând cu bună ştiinţă tot ceea ce reprezintă cultură şi civilizaţie românească pe aceste meleaguri.

Este adevărat că vitregiile vremii au făcut ca documentele despre românii din judeţ să fie disparate şi parcă intenţionat lacunare, unele evident greşite şi multe distruse sau dispărute fără urmă. Pentru mari perioade de timp ele lipsesc, dar aşa cum s-a subliniat cu argumente convingătoare, lipsa lor nu înseamnă şi lipsa populaţiei româneşti din judeţ.

„Istoria a mers pe drumul ei, pas cu pas, cu şi fără documente. Uneori a avut secretari, alteori n-a avut, dar pe loc n-a stat nici o clipă şi nici degeaba. Faptele istorice au existat independent de secretarii care le-au notat. Istoricul e chemat să le reconstituie din documente şi din tot ce mai poate. La urma urmei, faptele istorice sunt ele însele documentul de bază. Şi aproape întotdeauna se va găsi totuşi ceva care să le ateste, de aproape sau mai departe".[8] În acest spirit, vom încerca şi noi să reconstituim unele fapte istorice din viaţa Bisericii strămoşeşti din judeţ la care ne-am referit.

Pentru perioada de dinaintea secolului al XVIII-lea când apar şi informaţiile documentare despre parohiile din judeţ, stau mărturie vechile biserici din lemn din localităţile: Vârghiş, Hăghiş, Chichiş, Zagon, Păpăuţi, Tg. Secuiesc, Zăbala, Ojdula, Poian, Lemnia, Baraolt, Sf. Gheorghe, Ozun, Sântionlunca etc. La acestea se adaugă vechile parohii ortodoxe, care, în urma maghiarizării credincioşilor şi trecerii la

8 Antonie Plămădeală: *Op. cit.*, p. 179.

alte confesiuni, „s-au ruinat cu totul" și au dispărut, așa cum s-a întâmplat cu cele din: Olteni, Anghelus, Ghidfalău, Dobolii de Sus sau cea din Moacșa abandonată prin 1870.[9]

În condica bisericii ortodoxe din Tg. Secuiesc apar semnați preoții ortodocși din peste 20 de sate din jurul localității amintite, în rândul cărora se aflau: Cernatul de Sus, Cernatul de Jos, Icfalău, Săsăuși, Catalina, Sânzieni, Mărtineni, Mărcușa, Albiș, Dalnic, Tufalău și așa mai departe, localități în care, astăzi, nu mai există credincioși ortodocși.[10]

Biserica unitariană din Chichiș, construită în prima jumătate a secolului al XIV-lea, a aparținut inițial altei confesiuni creștine. Construcția a avut o absidă semicirculară în stil bizantin cu altarul orientat spre răsărit. Numai în cursul secolului al XVI-lea, când biserica a devenit protestantă, s-au făcut reparații capitale și s-a produs transformarea ei în stil gotic. Deși punctul de vedere al protestanților din localitate pledează pentru originea catolică a lăcașului, „noi avem temeiuri puternice să credem, ba mai mult, să fim convinși că inițial acest lăcaș de închinăciune a fost ortodox român".[11]

Într-o lucrare apărută în 1929 sub titlul: „Erdely Kulturtötenety Vajolt", autorul ei, cunoscutul arhitect Koos Karoly, recunoaște că biserica din Ghelința, întemeiată în sec. al XV-lea și construită în stil greco-catolic (?!) — în epoca aceea nu existau în Ardeal greco-catolici — a fost renovată în secolul al XVIII-lea de „secui" greco-catolici și numită în bătaie de joc biserica lui Arpad".[12]

O soartă asemănătoare o are și biserica unitariană din Chilieni. La recentele lucrări de restaurare s-a scos la iveală faptul că înainte de 1801 — când lăcașul a devenit unitarian — a fost biserică ortodoxă pictată cu splendide icoane bizantine.[13]

Biserica veche din Micloșoara a fost preluată de romano-catolici. Din ea a rămas numai altarul din piatră, semicircular având însă cornișa în formă poligonală. În interior, în grosimea zidului, pe sud și nord se află nișa proscomidiei și, respectiv, a diaconicului. Vechiul altar românesc, cu orientare spre răsărit, a fost transformat cândva, în cripta familiei contelui local. În cimitirul din jur, crucile de lemn cu brațele treflate, unele fără nume, veghează morminte de români secuizați cu numele: Ola Miclos (Românul Nicolae), Bokor Gyorgy, Vaida Drăguș, Pintea, Vaszi Istvan, Raduly, Kicsi, Macovei, Simion.[14]

Cu cheltuiala brașovenilor a fost restaurată la 1833 biserica de pe deal a românilor din satul Bixad-Olt, după cum ne spune inscripția de

9 Ion I. Russu: *Românii și secuii*, Ed. științifică, București, 1990, p. 110.
10 Maria I. Negreanu: *op. cit.*, p. 21.
11 Pr. V. Glodeanu: *Istoria parohiei române din Chichiș*. Arhiva protopopiatului Ortodox Sf. Gheorghe, anul 1974.
12 „Oituzul", nr. 19 din 26.IV.1936 (săptămânal ce apărea la Sf. Gheorghe).
13 În prezent lăcașul amintit se află în studiul specialiștilor din cadrul Ministerului Culturii și Secretariatului de Stat pentru Culte.
14 Sabin Opreanu: *Secuizarea românilor prin religie*, Cluj, 1927, pag. 24.

la intrarea în biserică, după ce biserica românească veche din vale fusese luată cu forța de cei de altă lege.[15]

Credincioșii români din Boroșneul Mic aveau pe vremuri o biserică jos în sat. După cum reiese din arhiva bisericii, mai târziu au fost izgoniți pe deal unde și-au clădit o altă bisericuță de zid, tot cu ajutorul ctitorilor brașoveni.[16]

Biserica veche din „Olah Falu — Satul Valahilor" (partea dinspre pădure a localității Zagon) datează de pe la 1400 și a fost dăruită de ciobanul Zaharia Pârvu din Săcele. Prima școală românească a fost înființată în Zagon în jurul anului 1560.[17] Parohia ortodoxă din Dobolii de Jos datează din secolul al XVI-lea. Câteva pietre funerare mărturisesc despre cea dintâi biserică din sat, asupra căreia nu există date scrise.

Obștea parohiei din Tg. Secuiesc există din secolul al XV-lea, fiind formată în majoritate din negustori ce își aveau locuințele grupate în „satul" Canta, azi cartier al orașului.[18] Clopotul de la biserica veche din Întorsura Buzăului are înscris pe el anul 1475. Însemne ortodoxe există la biserica din Sânzieni, în cimitirul din comuna Lemnia etc. Alte vechi cimitire ortodoxe — astăzi în ruină — stau de asemenea mărturie despre comunitățile românești dispărute din localitățile Poian, Turia, Ilieni, Bățanii Mari, Bicsad, Micfalău, Căpeni, Ghelința, Olteni ș.a.

Bisericile, lăcașuri ce se constituie în „argumentele cele mai sigure, în evoluția și continuitatea așezărilor", vorbesc convingător despre alte comunități românești, multe dintre ele dispărute. Sunt atestate documentar anii de construcții a bisericilor ortodoxe din localitățile: Bicsad — 1712, Tg. Secuiesc — 1754, Belin — 1776 (cu materialul provenit de la biserica veche primită de la Purcăreni în anul 1700), Zăbala — 1777, Cernatul de Jos — 1782, Brețcu — 1783, Covasna — 1794, Valea Mare — 1793, Dobârlău — 1795, Mărtănuș — 1796, Vârghiș — 1807, Păpăuți — 1812, Lisnău —1813, Zagon — 1814, Ozun — 1830, Ghelința — 1830, Vâlcele — 1843.[19]

Informații interesante despre parohiile ortodoxe din județ și despre preoții lor conțin și numeroasele cărți pe care le-au primit bisericile din județ în secolele XVII și XVIII de la frații lor din Moldova și Muntenia, multe aflate încă în arhiva parohiilor sătești.[20]

Până la 1700, preoții din județ depindeau de Mitropoliile din Târgoviște sau Suceava și de Episcopiile de Râmnic (Severin) și Roman, ei se formau în principate ,se hirotoneau acolo, unde unii chiar rămâ-

---

15 Ștefan Nițu: *Viața bisericească a românilor din nord-vestul județului Covasna.* Teză de licență la Institutul Teologic, Sibiu — 1976, p. 28.

16 Ioan I. Russu: *op. cit.*, pag. 187.

17 Pr. Gh. Rățulea: *Istoria bisericii ortodoxe din Zagon.* Arhiva protopopiatului ortodox Sf. Gheorghe, 1974.

18 Maria Negreanu: *op. cit.*, p. 23.

19 Inventarele bunurilor de patrimoniu aflate în cadrul parohiilor ortodoxe din județ. Arhiva protopopiatului ortodox Sf. Gheorghe, anul 1974.

20 N. Iorga: *Începuturile și motivele deznaționalizării în Secuime.* București, 1936, p. 8—14. Aflăm pe această cale informații despre preotul Bucur din Boroșneu Mare (1775), Nicolae din Glăjărie (1776), Nicolae Popovici (1818) și Gheorghe Streja (1832) din Micfalău — localități în care numărul ortodocșilor este infim.

neau, iar ceilalţi, întorşi acasă, erau permanent în legătură cu fraţii de peste munţi. Biserica din Ojdula a fost condusă timp de peste 100 de ani de călugări ieromonahi de la mânăstirea Caşin din Moldova.[21] De fapt, până spre sfârşitul sec. al XVIII-lea acest tip de raporturi s-a perpetuat. Astfel în 1793, preotul Toma Popovici din Breţcu a fost hirotonit la mânăstirea Neamţ.[22]

Începând cu sec. al XVIII-lea, despre românii din judeţ există şi statistici. Conscrierea confesională a românilor din Principatul Transilvaniei din anul 1733 menţionează numărul credincioşilor ortodocşi în 80 localităţi din judeţ şi numele a 16 preoţi ortodocşi. Lucrarea conţine evidente lacune (nu sunt menţionate localităţi care atunci aveau puternice comunităţi româneşti precum: Întorsura Buzăului, Araci, Breţcu, Bicfalău ,Covasna, Chichiş, Lisnău, Ojdula, Mărtănuş, Zăbala, etc.). Semnificativ este faptul că în localităţile: Lemnia unde este menţionat preotul Dragomir; Cernat cu preotul Radu; Leţ cu preotul Ionaşcu; Ozun — Mitrea; Ilieni — Ştefan; Arcuş — Abraham; Bodoc — Georgie; Simeria — Stroe; Ghelinţa — Georgie; Belin — Vasile[23]; în prezent numărul credincioşilor ortodocşi este inexistent sau infim.

În anul 1750 sunt menţionate în scaunul Treiscaune 20 de biserici româneşti la care sunt arondate alte 56 de sate. Iată doar câteva cifre despre credincioşii existenţi atunci în localităţi în care astăzi nu mai avem ortodocşi: Ghelinţa — 600; Lemnia — 300; Cernat — 230; Turia — 216; Arcuş — 204; Ozun — 150; Bodoc — 130; Ilieni — 116; Boroşneu Mare — 110; Leţ — 90 etc.[24]

Şi statistica întocmită între anii 1761—1762 din dispoziţia generalului Nicolae Adolf Von Bukow, trimisul împărătesei Maria Tereza în Transilvania conţine noi argumente despre pierderile suferite de comunităţile româneşti din secuime. Potrivit acestora în Treiscaune erau 19 preoţi uniţi cu 407 suflete şi 11 preoţi ortodocşi la 1458 familii (aproximativ 7300 suflete) care trăiau în 91 de localităţi ale judeţului. Vom menţiona şi de această dată numărul familiilor româneşti din localităţile în care astăzi nu mai există români sau numărul lor este nesemnificativ: Ozun — 40 familii, Lisnău — 40, Sântionlunca — 38, Ilieni — 36, Aita Mare — 34, Poian — 32, Bicfalău — 32, Baraolt — 32, Dalnic — 31, Aita Medie — 30, Chilieni — 25, Mărcuşa — 25, Brateş — 23, Pava — 22, Zălan — 21, Moacşa — 18, Mărtineni — 14, Belani-Estelnic, Comolău, Malnaş, Leţ, Catalina, fiecare câte 13, Sâncrai — 10 ş.a.[25]

La conscripţia din 1766 „credincioşii legii greceşti neunite" reprezentau o pondere însemnată în aproape 30 de localităţi ale judeţului,

---

21 Preot Ioan Rafiroiu: *Istoria bisericii ortodoxe din Ojdula*, Arhiva protopopiatului ortodox Sf. Gheorghe, anul 1974.

22 În anul 1726 „Villa Valachis" Breţcu era condusă de cnejii Ioan şi Radu. Prima biserică ortodoxă situată pe deal a fost pustiită şi arsă în timpul uniaţiei — *Istoria parohiei româneşti din Breţcu*, Arhiva protopopiatului ortodox Sf. Gheorghe, 1974.

23 Constantin Feneşan: *op. cit.*, p. 262.

24 Constantin Feneşan: *Op. cit.*, p. 262.

25 Ibidem — p. 360.

numărul lor fiind de peste 100 de suflete. Mai existau la acea dată 121 credincioşi ortodocşi în Pava, în Boroşneu Mic — 103, Icfalău — 65, Micloşoara — 51, Dobolii de Sus — 41, Alungeni — 40, Eresteghin — 25, Tufalău — 20, Albiş — 18, Saciova — 17 etc.[26]

După şematismele episcopiilor greco-catolice de Alba Iulia şi Făgăraş, în 1830, în judeţul Treiscaune existau 2787 români greco-catolici, vorbind româna şi maghiara, iar după statistica Bisericii ortodoxe româneşti din Transilvania publicată la Buda, în 1844, în Treiscaune erau 7495 suflete ortodoxe.[27] Din colecţia de microfilme a D.G.A.S., după documente aflate în arhivele din Ungaria, rezultă că în anul 1844, din totalul populaţiei judeţului Treiscaune de 81.020 locuitori, romano-catolicii reprezentau 36 659 locuitori, reformaţii — 25.558, unitarienii — 4 039, greco-catolicii — 3 265 şi ortodocşii — 11.506.[28] La „numărătoarea oficioasă" a populaţiei din anul 1857 (conform unui document aflat în aceeaşi colecţie de microfilme) din totalul populaţiei judeţului Treiscaune de 132 676 erau ortodocşi 22 884 suflete şi greco-catolici — 2 413.[29]

Rezultă, deci, cu claritate că, la mijlocul sec. al XIX-lea, populaţia românească prevalent rustică era încă numeroasă, compactă, în deplină continuitate în fiecare sat, din tot judeţul. Românii reprezentau atunci majoritatea populaţiei în sate precum: Micfalău, Valea Zălanului, Dobolii de Jos, sate care în prezent nu mai au populaţie românească, fiind prezenţi şi în actualele oraşe ale judeţului: Covasna — 7C6 locuitori, Sf. Gheorghe — 520, Baraolt — 187.

În tentativa de evaluare a populaţiei româneşti din judeţul Treiscaune nu trebuie pierdute din vedere aspectele referitoare la „lacunele mari şi natura falsă a statisticilor din secolele XVIII şi XIX. Statisticienii maghiari — arată George Bariţiu — numără la naţionalitatea maghiară pe toţi nobilii de orice naţionalitate, pe toţi armenii, ţiganii şi evreii cât şi pe vreo 50 000 români locuitori în districtele secuieşti limitrofe cu Moldova".[30]

Începând cu sec. al XVIII-lea lacunele statisticilor oficiale sunt completate cu informaţiile cuprinse în registrele parohiale de stare civilă (registrele matricole parohiale) şi în statisticile proprii întocmite de parohiile ortodoxe din judeţ, precum şi alte documente create de acestea.

Din cele 850 registre parohiale de stare civilă pe care le deţine filiala arhivelor statului din Sf. Gheorghe, 160 sunt ortodoxe şi greco-catolice. Este cunoscut faptul că parohiile ortodoxe au avut dreptul de

26 Ibidem — p. 404.

27 Mircea Păcurariu: *Op. cit.*, p. 124—125.

28 Iosif I. Adam, Ioan Puşcaş: *Izvoare de demografie istorică*, vol. II, sec. al XIX-lea — 1914, Transilvania D.G.A.S., Bucureşti 1987, p. 78.

29 Calcule făcute după datele din Iosif I. Adam, Ioan Puşcaş — *Op. cit.*, p. 177.

30 Analele Soc. Ac. Române — Tom XI, Sec. II, *Memorii şi Notiţe*, Bucureşti, 1879, p. 169—183 din I.I. Adum, Ioan Puşcaş, *Op. cit.*, p. 265—272.

a ţine oficial registre de stare civilă numai după 1791. Aceasta este cauza pentru care registrele matricole ortodoxe apar începând cu anul 1793 la bisericile din: Cernatu de Jos, Covasna, Micfalău, Sf. Gheorghe şi Valea Mare. De la începutul sec. al XIX-lea există registre de stare civilă din localităţile: Araci, Ariuşd, Breţcu, Dobârlău, Dobolii de Jos, Ghelinţa, Ilieni, Lemnia, Păpăuţi, Zagon şi Zăbala. Din a doua jumătate a secolului trecut s-au păstrat registrele matricole din: Bicsad, Boroşneu Mic, Belin, Lisnău, Malnaş, Ozun, Poian, Turia, Vârghiş, localităţi în care astăzi numărul credincioşilor ortodocşi este foarte mic.

Valoarea istorică a registrelor de stare civilă constă în faptul că, pe lângă datele referitoare la naşteri, căsătorii şi decese, conţin informaţii extrem de semnificative privind trecerile interconfesionale (fenomen cu efecte dezastruoase asupra comunităţilor româneşti), numele credincioşilor (un studiu pe această temă ar pune în evidenţă etapele şi modalităţile concrete de maghiarizare a numelor româneşti), numele preoţilor şi ale învăţătorilor, amănunte referitoare la construirea şi repararea bisericilor, starea timpului, unele calamităţi naturale etc.

Deosebit de interesant este „mesajul scrisului românesc" transmis de documentele săteşti transilvănene (deci inclusiv de registrele matricole), la sfârşitul sec. al XVIII-lea şi în prima jumătate a sec. al XIX-lea când au avut loc cunoscutele frământări privind înlocuirea „buchiilor" cu „literele", pentru folosirea acestor semne „latineşti care sunt literele românilor celor vechi" şi modul cum s-au raportat la această realitate preoţii ortodocşi din judeţ. Analiza registrelor matricole ale parohiilor ortodoxe aflate în depozitele F.A.S. Covasna, pune în evidenţă faptul că deşi prin circulare episcopale şi cu ocazia controalelor pe teren se solicita continuu folosirea alfabetului latin („trebuie să se scrie cu slove latineşti sau ungureşti cum s-au poruncit de la înaltele locuri" — nota protopopul Nicolae Chiosa cu ocazia verificării registrului parohiei ortodoxe din Micfalău la data de 5 octombrie 1844), majoritatea preoţilor din judeţ au folosit literele chirilice până în anii 1861—1865 (au fost şi excepţii — Araci, unde se folosea alfabetul latin începând cu anul 1833).[31]

Concluzia la care ajunge prof. Ana Grama este că „folosirea literelor chirilice este un semn de rezistenţă, nemărturisită şi tenace, faţă de o ordine indezirabilă, ... manifestarea unei atitudini de împotrivire la repetatele încercări de depersonalizare prin răpirea unei realităţi ce le era particulară". Aceasta cu atât mai mult cu cât ne găsim în localităţi din Tractul Treiscaune unde deznaţionalizarea era deosebit de activă. Aici, intelectualii români nu-şi puteau permite nici o concesie şi tot ce era specific românesc trebuia păstrat cu orice preţ: nume, puritatea culorilor din costumele populare şi literele chirilice".[32]

Deşi nu prea numeroase, există o serie de informaţii despre activitatea parohiilor ortodoxe şi a preoţilor acestora şi în arhivele admi-

31 FAS Covasna, Fond „Registre parohiale de stare civilă". Registrele nr. 11 şi 97.

32 Ana Grama: *Mesajul scrisului românesc din documentele săteşti transilvane (1810—1860)*, Rev. Arh. nr. 4, din 1989, p. 350.

nistrative ale vremii. Astfel, prin ordinul gubernial din 26 iunie 1733 se comunica oficialităţii scaunului Treiscaune ca până la 1 septembrie să fie trimise la Sibiu rezultatele conscrierii românilor şi a preoţilor lor din judeţ.[33] În aprilie 1745 se comunica Decretul imperial referitor la restituirea bisericilor „luate" de către ortodocşi,[34] deducând şi de aici modul în care s-a făcut „unirea" de la 1700. În următorii ani, apar numeroase ordine care protejau şi favorizau activitatea preoţilor greco-catolici. Cu toate acestea în scaunul Treiscaune majoritatea credincioşilor români au rămas fideli „legii strămoşeşti", numărul ortodocşilor fiind la sfârşitul sec. al XVIII-lea (conform datelor conscripţiei lui Bukow) de 3 ori mai mare decât al greco-catolicilor. Câte ceva despre frământările care au avut loc între cele două confesiuni româneşti în localităţile din judeţ, în acea vreme, aflăm din plângerea preotului greco-catolic din Belin, Popa Sorban, prin care se arăta că 30 de copii au revenit, conform hotărârii părinţilor, la religia ortodoxă.[35]

Deşi prin Decretul regal al împărătesei Maria Tereza din 15 septembrie 1746 se asigura „libertatea oricărei religii şi respectarea drepturilor românilor ortodocşi din Transilvania,[36] în iulie 1768 Tabla Continuă a scaunului Treiscaune era încunoştinţată de conţinutul Decretului regal prin care se interziceau cărţile ortodoxe româneşti tipărite la Blaj care erau împotriva religiei greco-catolice.[37] În septembrie 1746 Apor Petru, judele regal al scaunului Treiscaune, solicita notarului scaunului Sepsi, Atos Ştefan, date referitoare la preoţii români din judeţ.[38] În iulie 1765, Guberniul Transilvaniei comunică conducerii scaunului Treiscaune ordinul prin care se interzice preoţilor ortodocşi şi greco-catolici români să trimită plângerile lor direct guberniului fără ca acestea să fie vizate de episcopi.[39]

În vara anului 1764, episcopul ortodox Dionisie Novacovici, „administrator" (locţiitor) al episcopiei ortodoxe a Transilvaniei, a făcut o vizită canonică la mai multe biserici din judeţ.[40] Dintr-un alt document aflăm că maiorul Benkö Gavril de la Reg. 2 infanterie grăniceri secui reclamă în anul 1802 „activitatea foarte rea a preotului ortodox Popa Gheorghe din Cernatul de Jos" (se poate lesne închipui în ce constă această „activitate rea" a preotului român).[41]

În anul 1804 s-a purtat o corespondenţă intensă între conducerea oraşului Ilieni şi judele regal al scaunului Treiscaune cât şi cu consistoriul sibian cu privire la unele abateri ale preotului ortodox Nicolae Popovici.[42] Din altă parohie ortodoxă, azi dispărută — Tamaşfalău

33 FAS Covasna, Fond Scaunul Treiscaune, Dosar nr. 6/1733.
34 FAS Covasna, *Op. cit.*, Dosar 22/1745.
35 Ibidem, Dosar 9/1763. Tabelul nominal anexat cuprinde nume precum: Moraru, Popa, Bogdan, Lupul, Pombora, Raduly, Muntyan etc.
36 Ibidem, Dosar nr. 23/1746.
37 Ibidem, Dosar nr. 120/1768.
38 Ibidem, Dosar nr. 48/1746.
39 Ibidem, Dosar nr. 118/1765.
40 Ibidem, Dosar nr. 67/1769.
41 Ibidem, Fasc. 938/1802, IX-2, f. 13.
42 Ibidem, Fasc. 1112/1804, IX, f. 1.

— preotul paroh reclamă în 1805 pe numiţii Raduly Lazăr şi Ion Stan cărora le-a vândut 200 de oi mulgătoare şi nu a primit răsplata conform înţelegerii încheiate.[43] În acelaşi an, o comisie cercetează neînţelegerile dintre protopopul judeţului şi preotul ortodox din Canta Târgu-secuiescului.[44]

Documentele menţionează ca preot greco-catolic, în Ghelinţa (azi localitate fără credincioşi greco-catolici) în anul 1804 pe Ioan Boer,[45] iar la Boroşneu Mare (localitate aflată în aceeaşi situaţie) pe preotul paroh Dumitru Popovici.[46] În satul Olteni, unde astăzi nu mai sunt credincioşi români, în 1813 exista un protopopiat greco-catolic sub conducerea preotului I. Boer.[47] Încă din 1913 toate cele 11 parohii şi 89 filii din Tractul Treiscaune cuprindeau 4750 credincioşi greco-catolici care erau toţi vorbitori de limbă maghiară.[48]

În anul 1804 conducerea scaunului Treiscaune ia cunoştinţă de înţelegerea intervenită între guberniul Transilvaniei şi consistoriul ortodox, conform căreia la alegerea preoţilor ortodocşi din parohiile vacante, voturile vor fi numerotate de către protopop, împreună cu notarul localităţii, evitându-se astfel orice tendinţă de părtinire.[49] Într-un alt document (o circulară a oficialităţii scaunului Treiscaune) se dispunea publicarea în toate localităţile unde trăiesc români a hotărârii de numire a preotului ortodox Popovici Nicolae din Cernatu (districtul Braşov) ca protopop al comitatului Treiscaune, îndemnând populaţia să-l sprijine în îndeplinirea misiunii sale.[50] Trebuie evidenţiat, totuşi, că baza informaţiilor despre parohiile ortodoxe din judeţ şi preoţii lor — începând cu secolul al XVIII-lea — se află în arhivele bisericeşti, arhive ce aşteaptă „ochi iscoditori şi inteligenţi, capabili să citească lecţiile de simţire românească, de patriotism, de eroism pierdut în anonimat cuprinse în ele".[51] Indiscutabil, majoritatea documentelor la care ne referim se află în Arhiva Mitropoliei Ardealului din Sibiu; o parte sunt şi la F.A.S. Covasna,[52] multe se găsesc în arhivele parohiilor din judeţ (cele care au scăpat vitregiilor timpului) şi aşteaptă să fie prelucrate, conservate şi valorificate; iar foarte multe sunt împrăştiate în toată ţara, aşteptând şi ele să fie strânse într-un singur loc şi să-şi facă cunoscute tainele ce le deţin.[53]

43 Ibidem, Fasc. 1195/1805, IX, f. 2.
44 Ibidem, Fasc. 1210/1805, IX-7, f. 1—3.
45 Ibidem, Fasc. 1101/1804, I — f. 1—7.
46 Ibidem, Fasc. 1165/1804 IX-7, p. 44.
47 Pr. Ştefan Niţu: *Op. cit.*, p. 24.
48 Pr. dr. Mircea Păcurariu: *Op. cit.*, p. 233.
49 FAS Covasna, Fond Scaunul Treiscaune, Fasc. 1165/1804 IX-7, p. 65—66.
50 Ibidem, Fasc. 1165/1804 IX — 7 f. 76.
51 Citat din Editorialul apărut în „Oituzul" — foaie de cuget şi simţire românească, scoasă de Liga cultural-creştină „Andrei Şaguna" Sf. Gheorghe în Cuvântul Nou, anul III, nr. 757 din 28.XI.1992, p. 4.
52 FAS Covasna deţine fonduri arhivistice ale parohiilor ortodoxe Cernatu de Jos, Breţcu, Covasna, Tg. Secuiesc, Sf. Gheorghe şi din parohiile greco-catolice Poian şi Ghelinţa.
53 FAS Sibiu conţine un număr apreciabil de documente despre secuizarea românilor din sud-estul Transilvaniei (ca să dăm doar un simplu exemplu).

Există teze de licență elaborate pe parcursul anilor de preoții din județ, lucrări ce conțin informații deosebite dar care nu sunt cunoscute publicului larg. Sunt câteva monografii ale unor localități din județ (unele în manuscris) — Micfalău, Covasna, Brețcu — care se cer actualizate și publicate. Deosebit de valoroase sunt „cronicile personale" ale unor preoți ortodocși care au păstorit în localități din județ precum Micfalău, Boroșneu Mic, Araci, Belin etc. care, de asemenea, se cer valorificate. Există încă bătrâni, din păcate foarte puțini, care dețin informații neprețuite despre „drama" bisericii strămoșești din județul Covasna din ultimii 50 de ani și care ar putea completa datele consemnate deja, apărute în lucrările de referință, scrise pe această dureroasă problematică.[54]

Este timpul, deci, să fie scrisă o istorie a bisericii ortodoxe din județ, să fie înființat Muzeul Ortodoxiei din Sf. Gheorghe, să fie actualizate monografiile localităților din județ, aducându-se astfel, la cunoștința generațiilor de astăzi „că am fost și cum am fost" noi, românii, din secuime.[55]

Revenind la starea bisericilor ortodoxe din județ sub Andrei Șaguna, trebuie să evidențiem situația specifică a românilor din fostul județ Treiscaune, după revoluția de la 1848, când aceștia „se trezesc din învălmășagul evenimentelor „descoperiți", neglijați, lăsați din nou la discreția vechii administrații".[56]

După înlăturarea din scaunul protopopesc a curajosului pașoptist Petru Pop ... școlile n-au progresat ..., iar efervescența patriotică în sânul comunităților românești a slăbit".[57] De-abia sub protopopul Brașovului, Ioan Petric (Petricu), care a fost și protopop al Treiscaunelor între anii 1860—1873 și apoi a lui Spiridon Damian (1873—1886), Dumitru Coltofeanu (1886—1902) și Constantin Dimian (1903—1919) — toți din Brețcu — s-a reușit întărirea multor parohii ortodoxe și a școlilor confesionale românești.

În aceste condiții, un rol hotărâtor pentru comunitățile românești din județ, l-au avut preoții parohi și învățătorii școlilor „populare" din satele acestuia.

O sumară trecere în revistă a activității preoților din județ în timpul mitropolitului Andrei Șaguna evidențiază o seamă de caracteristici din care amintim: majoritatea lor proveneau din județ și din localitățile

---

54 Ne referim la lucrările scrise de pr. dr. Mircea Păcurariu, Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, conf. univ. Mihai Fătu, Ioan N. Ciolan, Ioan I. Russu, ca să le amintim doar pe cele mai recente.

55 Aflat în vizită în județul Treiscaune, Nicolae Iorga, referindu-se la necesitatea strângerii documentelor create de parohiile din județ de-a lungul timpului, spunea: „... ar trebui ca fiecare biserică de sat să aibă, în copie sau publicație, tot ceea ce plecând de acolo — și chiar cu alte dovezi" privește trecutul de luptă care se pare ajuns la o totală și definitivă înfrângere, N. Iorga: *Op. cit.*, p. 67.

56 Ana Grama: *Petru Pop, protopop de Brețcu, luptător pentru supraviețuirea românilor în fostul județ Treiscaune*. În Îndrumător Bisericesc, an 139, Mitropolia Sibiu, 1991, p. 225.

57 Ana Grama: *Op. cit.*, p. 227.

județelor învecinate, exista o mare stabilitate a păstoririi credincioșilor dintr-o parohie de către același preot (în general peste 20 de ani); au fost numeroase familii de preoți care au slujit cu credință în aceeași parohie lungi perioade de timp. Iată câteva exemple: în Întorsura Buzăului preoții Gheorghe, Irimie, Gheorghe și Alexe Neagovici au păstorit începând cu anul 1775 până în 1938. De numele lor este legat începutul primelor școli din zonă. Preotul Alexe M. Neagovici (1857—1903) purta „haine românești" (costum popular) și străbătea parohia călare. A construit o nouă școală în 1875. Fiul său, Ghe. Neagovici-Negoiescu a continuat munca tatălui până în 1938, iar fiul acestuia, Aurel Negoiesc, transferat la parohia Gheorghieni „a ridicat aici în perioada interbelică o frumoasă catedrală".[58] Ginerele părintelui Alexe Neagovici, învățătorul Gheorghe Zaharia, a fost un ilustru pedagog, autorul manualului de „cetire" după care au învățat elevii din școlile confesionale ortodoxe până în anul 1910.

În Zagon preotul Moise Neagovici (1864—1894) a zidit căminul cultural al românilor și Banca populară din sat. Atât el, cât și fiul său, Alexe Neagovici (1894—1915) au funcționat și în satele Păpăuț și Zăbala. De fel din Comana de Jos, județul Făgăraș, preoții din familia Cioflec, Iacob, Gheorghe și Alexe, au asigurat desfășurarea unei intense vieți bisericești în comunele Araci și Ariușd, între anii 1780—1880. Preot „cuminte și foarte conștiincios, Iacob Cioflec (1780—1826) este autorul memoriului adresat în 1818 de către românii din Araci, împăratului Francisc aflat în vizită în Ardeal, în care petiționarii îl rugau pe împărat să dispună anularea dărilor către biserica reformată, deoarece ei nu aveau „nici un folos din partea preotului și cantorului reformat".[59] Preotul Gheorghe Cioflec (1836—1866), „om modest", a fost „unul dintre primii abonați ai foilor lui G. Barițiu, „Gazeta de Transilvania" și „Foaie pentru minte, inimă și literatură", încă de la apariția lor și un susținător statornic al învățământului din localitate. Fiul său, preotul Alexandru Cioflec, era „de înălțime potrivită, brunet, cu foarte frumoasă barbă neagră, nedespărțit de cârjă, foarte nervos, dar condus de cel mai cald naționalism în acțiunile sale pentru binele obștesc. Fire nepotolită, nu și-a măsurat niciodată cuvintele și gesturile sale, când a fost în joc limba și credința poporenilor săi".[60] În 1861, când era notar al comunei, întocmea procesele-verbale în limba română. Fiul său, cantorul Constantin Cioflec, a cutreierat tot sud-estul Transilvaniei și o parte din vechiul regat, colectând importante sume de bani pentru construirea bisericii noi din sat, lăcaș sfințit în anul 1887. El și fiii săi sunt personajele principale din romanul document „Pe urmele destinului", dramatică „Goană

---

58 Pr. V. Coția: *Istoria bisericii ortodoxe din Înt. Buzăului*. Arhiva protopopiatului ortodox Sf. Gheorghe, anul 1974.

59 G. G. Rafiroiu: *Din ținutul secuizat Araci-Salonta*, 1938, p. 45.

60 G. G. Rafiroiu: *Op. cit.*, p. 47.

în jur de sine însăşi" scrisă de Romulus Cioflec, care era un alt fiu al său.

În Araci, locul de naştere al mitropolitului-academician Nicolae Colan, a păstorit apoi părintele Dionisie Nistor (1880—1904), tatăl episcopului de Caransebeş, Veniamin Nistor (1941—49) şi al protopopului Aurel Nistor care şi-a început strălucita carieră preoţească în satul natal (1904—1924) şi obligat de vitregiile vremii, a sfârşit-o tot aici (1952—1972).

În satele vecine Hăghig, Belin, Iarăşi şi Arini, cea mai cunoscută familie de preoţi a fost, timp de aproape trei secole, familia Bucşeştilor, al cărei arbore genealogic cunoscut coboară până în timpul împăratului Leopold (1658—1705). În anul 1938, la trecerea întru Domnul a părintelui Ioan Bucşa din Arini, presa vremii consemna: „Vârsta sa biblică, figura senină încadrată de o barbă stufoasă înălbită şi fruntea brăzdată adânc de plugul vieţii, părintele Ioan era expresia vie a slujitorului Sfântului Altar care insufla stima tuturor. Blând, modest, simplu, părintele Ioan din Arini este viguroasa tulpină a stejarului călit în vâjâitul năprasnic al vânturilor şi furtunilor dezlănţuite de-a lungul timpurilor asupra obiditului nostru neam".[61]

Realizările românilor din Sf. Gheorghe şi însăşi existenţa lor ca obşte distinctă, la sfârşitul secolului trecut şi începutul celui actual, sunt legate indisolubil de activitatea preoţilor Alexe Popovici (1848—1904) şi Iosif Popovici (1904—1938).

La Mărcuş, preoţii Dumitru, Cristofor şi Gheorghe Dogaru au păstorit cu râvnă credincioşii între anii 1810—1921. Atunci când n-au existat descendenţi pe linia bărbătească, tradiţia familiilor preoţeşti a fost continuată de gineri, aşa cum s-a întâmplat cu preoţii Nicolae Comşa, Gheorghe Furtună şi Eremia Ticuşan, care au slujit în Covasna începând cu anul 1861.

În perioada 1848—1873, în timpul mitropolitului Andrei Şaguna au fost construite 10 biserici din care menţionăm localităţile: Căpeni, Aita Mare, Ojdula şi Cernatu de Jos.

Dintre preoţii hirotoniţi de mitropolitul Şaguna amintim pe Damian Bucşa, Ieremia Neagovici şi Alexandru Ciuncan din Aita Mare; Hristofor Dogariu, Alexie Bucşa şi Ion Sângiorzan din Belin, Ioan Dima din Sita Buzăului.

Datorită intervenţiei mitropolitului Andrei Şaguna, tânărul Dimitrie Cioflec, feciorul preotului Gh. Cioflec din Araci, urmează începând cu anul 1849 cursurile preparandiale româneşti de la Năsăud, iar începând cu toamna anului 1850, „cursul pedagogic de la Viena, având un stipendiu anual de 300 fl. Întors în ţară, va fi timp de aproape 40 de ani un eminent pedagog braşovean şi pasionat folclorist (autorul uneia dintre primele culegeri de folclor din Transilvania — 1895).[62]

61 Liu-Vâlcele: *În memoria unui dispărut*, în Era Nouă nr. 4/1938, p. 22.
62 Virgil Florea: *Dimitrie Cioflec, folclorist*, în Analele Muzeului etnografic al Transilvaniei, Cluj, 1965—1967, p. 382.

Preotul Augustin Cosma (1858—1926) originar din Rohia Maramureşului descălicătorilor de ţară (fiul protopopului Vasile Cosma) menţionează în cronica personală că a fost hirotonit şi numit preot pentru parohia Micfalău în anul 1873. Din documentul menţionat aflăm că preotul Cosma a venit în această parohie în semn de recunoştinţă faţă de veneratul mitropolit Andrei, baron de Şaguna care din fondurile proprii l-a susţinut cinci ani de zile la studii (pedagogice şi teologice). Preotul A. Cosma a slujit timp de peste o jumătate de secol în aceeaşi parohie, a reuşit ca la trecerea sa la Domnul, în 1926, în parohia Micfalău să se desfăşoare o intensă viaţă ortodoxă.[63]

În calitatea lor de directori de şcoli confesionale, dar şi de învăţători, preoţii din cele 26 de şcoli confesionale ortodoxe din judeţ propovăduiau dragostea de limbă, de credinţă şi de datini străbune. Sprijinind constant şcolile confesionale, marele cărturar Andrei Şaguna dorea să zidească la Breţcu un gimnaziu românesc care să fie în slujba întregului judeţ Treiscaune.[64]

Alături de Biserică şi şcoală, ASTRA şi-a adus şi ea contribuţia sa specifică la propăşirea culturală a românilor din judeţ.

Cităm din „Apelul către toţi membrii şi binevoitorii Asociaţiunii transilvane din despărţământul Braşovului şi Treiscaunelor", prin care se convoacă adunarea generală ordinară pe data de 21 iulie (2 august) 1874 în comuna Vâlcele şi unde „cu deosebire sunt invitaţi părinţii preoţi, domnii învăţători şi membrii consiliilor parohiale şi toţi care pretind numele de inteligenţi, care sunt responsabili înaintea posterităţii pentru starea intelectuală şi morală a poporului român". Apelul se încheie cu chemarea „să conlucrăm Domnilor şi fraţilor la răspândirea luminei şi moralităţii între poporul român. Să ne ajutăm noi înşine şi Dumnezeu ne va ajuta".[65]

Ceea ce a zidit Vlădica Şaguna a fost de trainică durată. Preoţii din judeţ au avut în tot ceea ce au întreprins în vremurile grele din timpul statului dualist austro-ungar, bogată „merinde sufletească" şi solid suport moral în vorba şi fapta ilustrului ierarh şi cărturar.

Astăzi, mai mult ca oricând avem şansa, dar şi obligaţia să cunoaştem faptele înaintaşilor şi să le continuăm opera începută.

Rândurile de mai sus se doresc în acest sens o modestă contribuţie la cunoaşterea istoriei românilor din această parte de ţară şi o invitaţie la continuarea cu forţe sporite a cercetărilor viitoare.

Ioan Lăcătuşu
referent de specialitate
F.A.S. Covasna

63 Pr. Ştefan Niţu: *Op. cit.*, p. 60.

64 În 1873 existau şcoli româneşti în Cernatu de Jos, Boroşneu Mic, Chichiş, Ojdula, Lisnău, Comolău — localităţi unde astăzi nu mai sunt şcoli în limba română.

65 FAS Covasna, Fond Parohia ortodoxă Cernatu de Jos, Dosar nr. 1/1874 p. 15.

DIALOGUL ORTODOXO-CATOLIC ÎN PERIOADA CONTEMPORANĂ*

Una din preocupările actuale ale Bisericii ortodoxe şi Bisericii catolice o constituie încercarea de a înlătura urmările nefaste ale Schismei, act de separaţie al celor două Biserici care s-a produs, în mod formal-canonic, la anul 1054.[1] Încercări de refacere a unităţii Bisericii ecumenice au loc în cel de-al doilea mileniu creştin dar acestea au eşuat şi au dat naştere la neînţelegeri şi discordii şi mai mari.[2]

1. DIALOGUL DRAGOSTEI

Semne de îmbunătăţire ale relaţiilor dintre Biserica ortodoxă şi cea catolică au apărut abia în secolul nostru. Primele acte (rămase fără răspuns) au fost două scrieri ale sinodului patriarhal din Constantinopol din anii 1902 şi 1904 care au accentuat necestiatea conlucrării Bisericii ortodoxe cu întreaga lume creştină,[3] şi enciclica Patriarhului ecumenic din 1920 care a afirmat că bună-înţelegerea dintre Biserici poate fi mărturisită „prin schimbul de scrisori frăţeşti la marile sărbători ale anului bisericesc, după cum se obişnuieşte, dar şi la evenimente deosebite".[4]

În locul unei aşteptate scrisori frăţeşti, în octombrie 1958, într-o cu-

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, specialitatea Drept canonic ortodox, alcătuită sub îndrumarea P. C. arhid. Dr. Dr. Ioan N. Floca, cel care a dat şi avizul de publicare.

1 A se vedea: Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Aspecte ignorate ale Schismei*, în Ort., nr. 2—3/1954; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească*, Bucureşti, 1990, vol. I şi II; Prof. T. M. Popescu, *Geneza şi evoluţia schismei*, în Ort., nr. 2—3/1954; J. Lenzerweger, P. Stockmeier, K. Amon şi R. Zinnhobler, *Geschichte der Katholischen Kirche*, Graz, 1986; Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1979; Hubert Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg/Br., 1985.

2 Este vorba de încercările de unire de la Lyon (1274) şi Ferrara-Florenţa (1439). A se vedea Pr. Prof. M. Şesan, *Unirea florentină şi papalitatea*, în MA nr. 7—8/1961; D. Manu, *Sinodul conciliarist de la Constanţa (1414—1418) şi participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova şi Muntenia*, în ST nr. 5—6/1975; Robert Brukhard, *Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon*, Bonn, 1964; Remigius Bäumer, *Von Konstanz nach Trient*, Padeborn, 1972; Joseph Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz, 1968.

3 Georgios Galitis, *Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen*, în „Orthodoxes Forum", Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1989, anul 3, Heft 2, p. 165.

4 Publicată de Patriarhia de Constantinopol, în 1920, în limbile greacă, engleză, franceză şi rusă. Traducerea germană a enciclicii de H. Schaeder, *Die Stimme der Orthodoxie im ökumenischen Gespräch*, în rev. „Kyrios", nr. 1 (1960), p. 115—119. Comentarii şi păreri asupra ei în D. Savramis, *Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie*, Leiden/Köln 1964, p. 7u. De menţionat că în această enciclică se lansează pentru prima dată ideea constituirii unui Consiliu Ecumenic al Bisericilor.

vântare rostită la radio, Papa Ioan XXIII a adresat tuturor necatolicilor chemarea de a se „întoarce" la Biserica catolică.[5]

Anul următor 1959, considerat a fi începutul unui nou climat pozitiv între cele două Biserici, într-un mesaj de Anul Nou, patriarhul Atenagora I răspunde Papei afirmând că apropierea dintre Biserica ortodoxă şi Biserica catolică ar fi necesară, dar numai „în duhul egalităţii, dreptăţii, libertăţii spirituale şi preţuirii reciproce".[6] În martie 1959 acelaşi mesaj a fost înmânat Papei Ioan XXIII de către arhiepiscopul Iacob al Americii, delegat personal al Patriarhului Atenagora I.[7] De data aceasta răspunsul Papei este total schimbat: „Nu mai poate fi cerută o întoarcere, ci o unitate de inimi, bazată pe principiile Revoluţiei franceze: libertate, egalitate, fraternitate".[8]

Un important progres în dezvoltarea relaţiilor ortodoxo-catolice l-a constituit Conciliul II Vatican (1962—1965) prin care Biserica catolică şi-a revizuit fundamental poziţia sa faţă de Biserica ortodoxă, care dintr-o „Biserică schismatică" a devenit „Biserică soră".[9]

Papa Ioan XXIII a invitat la acest conciliu şi observatori din partea Bisericilor ortodoxe,[10] dar reprezentanţii Bisericilor ortodoxe întruniţi la Rodos, la prima Conferinţă Panortodoxă (20 septembrie—5 octombrie 1961) au hotărât să nu trimită observatori la lucrările conciliului.[11] Totuşi Biserica Or-

5 Grigorios Larentzakis, *Orthodoxie und Katholizismus. Ein Diagram des gemeinsamen Weges nach dem II. Vatikanum*, în „Ökumenisches Forum", nr. 7/1984, p. 135.

6 Gregor Larentzakis, *Die Neujahrbotschaft von 1959 des ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. Der Anfang eines neuen Klimas*, în „Ostkirchliche Studien", nr. 21/1972, p. 196.

7 Această vizită oficială, şi totuşi secretă, a fost prima vizită la Vatican a unui reprezentant al patriarhului ecumenic după anul 1547, când papa Paul III l-a primit pe mitropolitul Mitrofan al Cesareei, reprezentantul patriarhului ecumenic Dionisie II, cf. Grigorios Larentzakis, *Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die Römisch-Katholische Kirche. Konvergenzen in der heutigen Ekklesiologie der zwei „Schwesterkirchen"*, extras din „Mnimi Mitropolitu Ikoniu Iakovu", Atena, 1984, p. 216.

8 G. Larentzakis, *Orthodoxie und Katholizismus*..., p. 135.

9 Noua doctrină eclesiologică este cuprinsă în documentele conciliare „De Ecclesia", „De Oecumenismo" şi „De Ecclesiis orientalibus catholicis". Card. Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, în Internationale katholische Zeitschrift „Comunio", 15 (1986), p. 41—52; Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de al II-lea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologie şi în literatură*, în Ort., nr. 3/1972.

10 „L'Osservatore Romano", din 26 ian. 1959; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Pretinsul „sinod ecumenic" anunţat de actualul papă Ioan al XXIII-lea*, în Ort., nr. 3/1960, p. 484.

11 Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Soborul panortodox de la Rodos (24 sept.—oct. 1961)*, MO nr. 11—12/1961; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic*..., vol. II, p. 223, 320; Prof. N. Chiţescu, *Note şi comentarii de la Conferinţa Panortodoxă de la Rhodos*, în BOR nr. 9—10/1961.

todoxă Rusă, în ultimul moment, a dat curs acestei invitaţii.[12]

Problema observatorilor ortodocşi la lucrările Conciliului II Vatican a fost dezbătută la cea de-a doua Conferinţă Panortodoxă de la Rodos (26—29 septembrie 1963), unde s-a hotărât:

a) ca fiecare Biserică ortodoxă să decidă în mod independent dacă va trimite sau nu observatori la Conciliul II Vatican, şi

b) să se înceapă, pe poziţie de egalitate, dialogul teologic cu Biserica catolică.[13]

După această ultimă hotărâre, relaţiile ortodox-catolice au început să se dezvolte încet, până în anul 1964 când ele au prins un avânt deosebit.

Este vorba de întâlnirea dintre Papa Paul VI[14] şi Patriarhul ecumenic Athenagora I, în 5 şi 6 ianuarie 1964, la Ierusalim.[15] Ca prime rezultate ale acestei întâlniri au fost desfiinţarea patriarhatelor latine din Constantinopol, Alexandria şi Antiohia şi promulgarea decretului asupra ecumenismului (21 noiembrie 1964)[16] unde se menţionează: „Nu trebuie desconsiderat faptul că dogmele de bază ale credinţei creştine despre Sfânta Treime şi Cuvântul lui Dumnezeu, care S-a întrupat din Fecioara Maria, au fost definite la Sinoadele ecumenice care au avut loc în răsărit. Fiecare Biserică o suferit pentru

---

12 Iniţial ep. Nicodim al Leningradului a declarat de Crăciun 1960 la Constantinopol că Biserica Ortodoxă Rusă nu va participa la Conciliu („Jurnal Moskovskoi Patriarhii", 1961, nr. 1, p. 5), iar patriarhul Alexei a declarat acelaşi lucru în mai 1962, la Belgrad, considerând Conciliu II Vatican o problemă internă a Bisericii Romano-catolice (*Ibidem*, 1962, nr. 6, p. 3). După invitaţiile făcute personal la Moscova de Mons. Willebrands, Sf. Sinod al B.O. Ruse decide, la 10 oct. 1962, trimiterea de observatori (*Ibidem*, 1962, nr. 10, p. 43—45), în persoana arhiep. Vasile Borovoy, reprezentant al B.O. Ruse la Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi profesor la Academia teologică din Leningrad (azi St. Petersburg), şi a arhim. Vladimir Kotliarov, locţiitorul şefului Misiunii Ruse la Ierusalim (cf. Hermann-Joseph Rick, *Friede zwischen Ost und West. Rom und Konstantinopel im ökumenischen Aufbruch*, Münster, 1969, p. 98). Trimiterea de observatori de către B.O. Rusă a fost considerată de mai mulţi teologi ai Bisericilor ortodoxe naţionale drept o lovitură dată unităţii Ortodoxiei, cf. Cezar Vasiliu, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului II Vatican (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, Bucureşti, 1976, p. 35.

13 La Rodos II Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Mitropolitul Iustin al Moldovei şi Sucevei, cf. Ep. Antim Nica, *A doua Conferinţă Panortodoxă de la Rodos*, în BOR nr. 9—10/1963, p. 912—914; Prof. N. Chiţescu, *A doua Conferinţă Panortodoxă de la Rodos*, în MMS nr. 11—12/1963, p. 681 u.; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Contribution de l'Eglise Orthodoxe Roumaine a l'approfondissement des thèmes de l'agenda du prochain Saint et Grand Synode*, în „Romanian Orthodox Church News", XI (1981), nr. 1, p. 3—6.

14 Ioan XXIII a murit în timpul lucrărilor Conciliului II Vatican, la 3 iunie 1963.

15 Aceasta a fost prima întâlnire după mai mult de 500 de ani de la întâlnirea dintre papa Eugen IV şi patriarhul ecumenic Iosif II la Ferrara, în anul 1438. Ea a fost „simbol al reîntâlnirii dintre est şi vest, a luminat viitorul şi a aprins speranţe în ambele Biserici", cf. Meliton, Mitropolit de Heliopolis, *Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche*, în „Orthodoxie und zweites Vaticanum" editată de Franz Hummer, Viena, 1966, p. 112.

16 *Ibidem*, p. 163.

păstrarea acestei credinţe şi mai suferă încă".[17]

Răspunsurile întâistătătorilor Bisericii ortodoxe la informarea făcută de Patriarhul ecumenic Atenagora despre întâlnirea sa cu Papa Paul VI, a determinat întrunirea celei de-a treia Conferinţe Panortodoxe de la Rhodos (1—18 noiembrie 1964),[18] unde s-a stabilit că dialogul teologic cu Biserica catolică nu poate începe înainte de terminarea lucrărilor Conciliului II Vatican şi de îndeplinirea unor condiţii prealabile.[19]

Chiar dacă în privinţa dialogului răspunsul era unul negativ, atmosfera relaţiilor ortodoxo-catolice era cu totul pozitivă. Astfel, Papa Paul VI a reluat schimbul tradiţional de scrisori irenice, la Sf. Paşti 1964,[20] iar între 5 şi 8 iunie 1965 s-a organizat la München un colocviu ecumenic cu tema: „Unitatea Bisericilor în unirea lor comună cu Hristos".[21]

În Austria, din iniţiativa şi sub patronajul cardinalului Franz König al Vienei, s-a înfiinţat în 1964 Fundaţia „Pro Oriente" pentru dezvoltarea de relaţii cu creştinii din Răsărit.[22]

O mare piedică din calea apropierii celor două Biserici a fost înlăturată la 7 decembrie 1965 când, concomitent la Roma şi la Constantinopol, au fost ridicate excomunicările din anul 1054, fapt care a mărit posibilitatea unui dialog teologic oficial.[23]

În această nouă atmosferă, la 25 iulie 1967, Papa Paul VI l-a vizitat pe Patriarhul Atenagora I la Constantinopol. Aici Patriarhul ecumenic l-a în-

---

17 Decretul asupra ecumenismului „Unitatis redintegratio", III, 14. Tot prin acest decret s-a hotărât începerea dialogurilor cu fiecare Biserică, pe picior de egalitate (II, 9) fapt care anterior era refuzat de enciclica „Mortalium animos" din 1927! A se vedea şi *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituţii, decrete, declaraţii*, Traducerea Arhiepiscopiei romano-catolice de Bucureşti, Nyiregyháza 1990, p. 117—134.

18 Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Mitropolitul Iustin al Moldovei şi Sucevei, cf. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *A treia Conferinţă Panortodoxă de la Rodos*, în BOR nr. 11—12/1964, p. 1010 u.; O. Rousseau, *La troisième Conférence panorthodoxe de Rhodes*, în „Irénikon", nr. 4/1964, p. 486—502.

19 Această poziţie a fost adoptată de Bisericile ortodoxe din Rusia, Antiohia, România, Serbia, Bulgaria, Georgia, Polonia şi Cehoslovacia, în timp ce Patriarhia ecumenică şi Bisericile ortodoxe din Alexandria, Cipru, Grecia şi Finlanda s-au declarat pentru începerea dialogului teologic, cf. C. Vasiliu, *Relaţiile...*, p. 81.

20 Card. J. Willebrands, *Oecuménisme et problèmes actuels*, Paris, 1969, p. 35.

21 La acest colocviu au participat reprezentanţi ai Bisericii catolice (Prof. Guillou, Prof. Docks, Dupuy s.a.), ai Bisericii din Grecia (Prof. Nissiotis, Melia s.a.) şi ai Bisericii Ortodoxe Ruse (Arhim. Pierre L'Huillier), cf. C. Vasiliu, *op. cit.*, p. 83.

22 *20 Jahre Ökumenismus*, editat de „Pro Oriente" (vol. 8), Viena, 1984, p. 258—296.

23 Cele două comisii special instituite (mitropoliţii Meliton şi Hrisostom, Prof. Anastassiadis, Arhim. Gabriel şi diac. Gallanis, din partea ortodoxă, şi Prof. Maccarone, Raes, Stickley, Dumont şi Duprey, din partea catolică) au subliniat faptul că anatemele din 1054 au avut un caracter personal, îndreptate fiind împotriva patriarhului Cerularie şi cardinalului Humbert, care nu pot avea implicaţii asupra celor două Biserici. „De aceea — specifica Prof. Maccarone — n-a fost vorba de retractare; de asemenea, s-a evitat să se vorbească de revocare sau de anulare... Ci s-a manifestat, în mod solemn, voinţa de a da uitării cele două anateme şi de a le şterge din memoria şi din mijlocul Bisericii", cf. Prof. M. Maccarone, *L'atto di fraternità del 7 dicembre 1965 tra Roma e Constantinopoli*, în „Unitas", nr. 1/1966, p. 32.

tâmpinat pe Papă ca „urmaș al Sf. Ap. Petru, ca primul episcop al creștinătății în onoare și ca întâistătător al dragostei".[24]

În octombrie 1967, patriarhul Atenagora a întors vizita Papei Paul VI, sosind la Roma, unde s-au săvârșit slujbe religioase comune în catedrala Sf. Petru.[25]

Ulterior contactele dintre Biserica ortodoxă și cea catolică s-au concretizat în Congresul internațional de studii asupra creștinismului răsăritean (Roma, 1967), a IV-a Conferință Panortodoxă de la Chambesy (1968), Simpozioanele ecumenice de la Regensburg (R.F.G., 1969, 1970) și crearea Societății de drept canonic pentru Bisericile Răsăritene (noiembrie 1969).[26]

Un rol important în dezvoltarea relațiilor între ortodocși și catolici l-au avut și relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și unele Biserici romano-catolice, relații care s-au concretizat în schimburi de vizite între ierarhi, schimburi de vizite cu Secretariatul pentru Unitate al Vaticanului, schimburi de profesori de teologie, acordarea de doctorate și de burse pentru studii.[27]

Toate aceste evenimente ecumenice care au avut loc între Roma și Constantinopol, între teologi ortodocși și teologi catolici, au fost numite — după expresia Patriarhului Athenagora — **„dialogul dragostei"**. Ele au pregătit ca-

---

24 Alja Payer, *Der ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten*, Würzburg 1986, p. 97—100. Aceste afirmații au fost comentate astfel de card. Josef Ratzinger al Germaniei: „În gura acestui mare conducător bisericesc (a patriarhului Atenagora, n.n.) s-a găsit forma esențială a expresiilor despre primat din primul mileniu creștin și Roma NU trebuie să ceară mai mult", cf. Josef Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, în „Ökumenisches Forum", nr. 1/1977, p. 37.

25 Relațiile frăției dintre Roma și Constantinopol nu se opresc aici. La 24 ian. 1972, patr. Atenagora a dăruit Papei Paul VI volumul „Tomos Agapis" și o cruce din sec. VIII, ca semn al înfrățirii dintre cei doi reprezentativi conducători bisericești („Tomos Agapis", editat de Pro-Oriente, Innsbruck, 1978). După moartea patr. Atenagora (7 iulie 1972), a fost ales patr. Dimitrie I care la cuvântarea de întronizare a rostit: „Din această poziție, de primul între egali ai sfintei Biserici Ortodoxe, salutăm pe preasfințitul și prea-fericitul papă din Roma, Paul VI, primul între egali în întreaga Biserică a lui Hristos" (cf. Grigorios Larentzakis, *Orthodoxie und Katholizismus*..., p. 133). La rândul sau, papa Paul VI își arată respectul față de patr. Dimitrie I cu ocazia sărbătoririi a zece ani de la ridicarea anatemelor din 1054 când, în Capela Sixtină, la 14 dec. 1975, a sărutat picioarele mitropolitului Meliton, reprezentantul patriarhului ecumenic (cf. G. Larentzakis, *Eine historische Wende in der Okumene*, în „Kathpress" din 19 oct. 1988, p. 8). Evenimentele care au urmat: moartea papei Paul VI, alegerea și moartea neașteptată a papei Ioan-Paul I și, respectiv, alegerea actualului papă Ioan-Paul II, au fost marcate de schimburi de telegrame, scrisori, felicitări între Roma și Constantinopol (textele acestor documente a se vedea la G. Larentzakis, *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel zu den Ereignissen der Römisch-Katholischen Kirche. Von Papst Paul VI. zu Papst Johannes-Paul II.*, în „Ostkirchliche Studien", nr. 28/1979, p. 186—196).

26 A se vedea pe larg la C. Vasiliu, *op. cit.*, p. 119—123;

27 Pr. Prof. D. Popescu, *Relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică*, în ST nr. 5—10/1979, p. 367—390.

lea altui dialog, de data aceasta cu un caracter teologico-dogmatic, care a fost şi este numit „dialogul adevărului".[28]

2. DIALOGUL ADEVĂRULUI

În mod concret „dialogul adevărului" a fost pregătit de prima întrunire a comisiei teologice ortodoxo-catolică pentru pregătirea dialogului teologic dintre Biserica ortodoxă şi cea catolică, întrunire care a avut loc la Roma între 27 martie şi 1 aprilie 1978. Din comisia ortodoxă a făcut parte, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. prof. Ion Bria. În urma dezbaterilor, grupul mixt de coordonare a adoptat o listă de teme propuse pentru a fi folosite de comisiile tehnice teologice ca bază de discuţii pentru prima fază a dialogului.[29]

Momentul decisiv de trecere de la „dialogul dragostei" la „dialogul adevărului" l-a constituit vizita Papei Ioan-Paul II la Patriarhul Dimitrie I, la Constantinopol, la 29—30 noiembrie 1979.[30] Faptul că vizita Papei a avut loc într-o ţară necatolică, nici măcar creştină, evidenţiază caracterul ecumenic al vizitei.[31] Cu această ocazie la 30 noiembrie 1979, de sărbătoarea Sf. Ap. Andrei, Papa Ioan-Paul II şi Patriarhul ecumenic Dimitrie I au adoptat o declaraţie comună prin care s-a anunţat începutul dialogului teologic oficial dintre Biserica ortodoxă şi Biserica catolică.[32] După întâlnirea dintre

---

28 În „Tomul dragostei" dăruit papei Paul VI, patr. Atenagora a scris următoarea dedicaţie: „Atenagora al Constantinopolului dăruieşte papei Paul VI, fratelui mai mare, cel mai iubit şi mai venerat, acest volum care cuprinde istoria începutului şi creşterii dragostei dintre Bisericile Romei şi Constantinopolului, cu nădejdea în Domnul şi cu dorinţa că El ne va îngădui să-i scriem cuvântul de încheiere pe acelaşi sfânt altar comun", cf. A. Payer, *op. cit.*, p. 109.

29 Lista cuprinde următoarele teme: Taina lui Hristos care se exprimă şi se realizează prin Duhul Sfânt în taina Bisericii. Cum trebuie să fie înţeleasă natura sacramentală a Bisericii în raport cu Hristos şi în raport cu Duhul Sfânt? Care este relaţia dintre Taine şi hristologie, pnevmatologie şi triadologie? Euharistia ca taină centrală a Bisericii; Tainele de iniţiere, legătura dintre ele şi unitatea Bisericii; Legătura dintre Taine şi structura canonică a Bisericii; Credinţa şi comuniunea în Taine; Tainele în relaţia lor cu istoria şi eshatologia; Tainele şi înnoirea omului şi a lumii; Deosebirile rituale şi săvârşirea Tainelor, cf. Redacţia, *Pregătirea dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică*, în BOR nr. 7—8/1978, p. 710.

30 Cronica vizitei şi cuvântările rostite de papa Ioan-Paul II şi patr. Dimitrie I, la Gregor Larentzakis şi Justinus Greifeneder, *Der Besuch des Papstes Johannes-Paulus II. beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I.*, în „Ostkirchliche Studien", nr. 29/1980, p. 165—190.

31 Pr. Vasile Mihoc, *Vizita Papei Paul II la Patriarhia ecumenică*, în MA nr. 1—3/1980, p. 211—216; Prof. Gerassime-Chrysostom Zaphiris, Metropolit von Peristerion, *Die römisch-katholische, interorthodoxe und interchristliche theologische und ökumenische Bedeutung der Papstreise zum Fanar (29/30 November 1979)*, p. 629—703.

32 Gregor Larentzakis, *Die Ankündigung des katholisch-orthodoxen theologischen Dialogs*, în „Ökumenisches Forum", nr. 3/1980, p. 97—98;

cei doi conducători bisericeşti, au fost date publicităţii listele membrilor celor două comisii de dialog teologice.[33]

Prima Adunare generală a comisiei mixte de dialog teologic ortodoxo-catolic, cuprinzând 60 de teologi clerici şi laici, a avut loc la Patmos-Rodos, între 29 mai şi 4 iunie 1980.[34] Întrunirea a avut mai mult un caracter organizatoric, pregătitor al atmosferei în care va continua dialogul.[35] Delegaţia ortodoxă a fost formată din reprezentanţi ai tuturor Bisericilor autocefale ortodoxe. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Mitropolitul Nicolae al Banatului şi Pr. Prof. Ştefan Alexe.

Dialogul a început cu un Te Deum în mănăstirea Sf. Ap. şi Ev. Ioan din Patmos unde au rostit cuvântări mitropolitul Meliton al Calcedonului şi cardinalul Willebrands.[36] A urmat o vizită la Peştera unde a fost scrisă Apocalipsa Sf. Ioan. În 30 şi 31 mai au avut loc întruniri separate ale celor două delegaţii, ortodoxă (sub preşedinţia arhiepiscopului Stelian al Australiei) şi catolică (sub preşedinţia cardinalului Willebrands). În zilele de 1—3 iulie, membrii Comisiilor s-au întrunit în plen, la Rodos, unde comunitatea creştină a fost întemeiată de Sf. Ap. Pavel.[37] Pe baza listei de teme alcătuite de comitetul pregătitor al dialogului (1978) s-a aprobat ca temă de dialog pentru viitoarea întrunire „Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi". În acelaşi context s-a afirmat şi principiul de bază al dialogului potrivit căruia el trebuie să înceapă cu dezbaterea învăţăturilor care ne unesc şi nu a celor care ne despart.[38]

Din punct de vedere metodologic s-au instituit trei subcomisii de lucru cu misiunea de a elabora documentele pregătitoare ale următoarei adunări

---

33 Comisia ortodoxă a fost compusă din reprezentanţi ai Patriarhiilor Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Moscovei, Serbiei, *României* (Mitr. Nicolae Corneanu), Bulgariei şi Gruziei, ai Bisericilor ortodoxe din Grecia, Cipru, Polonia, Cehoslovacia şi Finlanda. Comisia catolică a cuprins, printre alţii, pe cardinalii Willebrands, Baum, Hume, Ratzinger ,episcopii Iakab Antal (Alba-Iulia), Ioan Robu (Bucureşti), cf. G. Larentzakis, *Der Besuch des Papstes...*, p. 173—174; Pr. V. Mihoc, *Vizita Papei Paul II...*, p. 215—216.

34 *Im Dialog der Wahrheit*, editat de Pro-Oriente (vol. 12), Innsbruck, 1990, p. 53—88; Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Deschiderea Dialogului teologic oficial între Biserica Romano-Catolică la Patmos şi Rodos (29 mai — 4 iunie 1980)*, în MA nr. 7—9/1980, p. 743—747; Dimitri Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa orthodossa, iter e documentatione*, Bari, 1986, p. 38—42;

35 Dimitri Salachas, *Schwester-Kirchen im Gespräch. Der offizielle theologische Dialog der orthodoxen und der katholischen Kirche*, în „Catholica", nr. 34/1980, p. 249—259; Redacţia, *Deschiderea dialogului teologic oficial între Bisericile Ortodoxe şi Biserica Romano-Catolică*, în TR nr. 21—22/1980 (1 iunie), p. 4.

36 Publicate în „Informations Service" (Secretariat for Promoting Christian Unity), nr. 44/1980, p. 103—108; V. Mihoc, *Deschiderea...*, p. 744—746.

37 Hermengild M. Biedermann OSA, *Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand*, în „Ostkirchliche Studien", nr. 30/1981, p. 3—21.

38 Nikolai Schiwaroff, *Der offizielle theologische Dialog hat begonnen*, în „Oekumenisches Forum", nr. 3/1980, p. 70—71; Redacţia, *Dialogul teologic dintre Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică. Lucrările primei întruniri a Comisiei mixte*, în TR nr. 23—24/1980 (15 iunie), p. 1.

generale ale celor două comisii de dialog.[39] De asemenea, s-a instituit un comitet de coordonare a cărui misiune este coordonarea lucrărilor subcomisiilor și pregătirea adunărilor generale.[40]

Discuțiile purtate într-o atmosferă pozitivă s-au lovit și de unele dificultăți.[41]. Principala dificultate a fost prezența catolicilor orientali în comisia catolică de dialog.[42] Față de această situație comisia ortodoxă a făcut următoarea declarație: „Biserica Ortodoxă, din motive principiale, nu acceptă uniatismul. De aceea declarăm: a) prezența catolicilor orientali în comisia romano-catolică nu înseamnă o recunoaștere a uniatismului din partea Bisericii ortodoxe; și b) problema uniatismului rămâne deschisă ca una din problemele ce vor constitui obiect de dialog".[43]

Lucrările primei Adunări generale a comisiei mixte de dialog teologic ortodoxo-catolic s-au încheiat cu un comunicat de presă,[44] ce a scos în evidență progresele făcute de aceste prime dezbateri spre refacerea comuniunii celor două Biserici.

A II-a Adunare generală a comisiei mixte de dialog teologic ortodoxo-catolic a avut loc în „Exerzitienhaus Schloss Fürstenried" la München, între 30 iunie și 6 iulie 1982.[45] La dialog au fost reprezentate toate Bisericile ortodoxe autocefale, afară de Patriarhia Antiohiei care, din cauza războiului din Liban, nu și-a putut trimite reprezentanții.[46] Biserica Ortodoxă Română

---

39 Subcomisiile au fost compuse din 4 teologi catolici și 4 teologi ortodocși, având fiecare un președinte și un secretar. Prima subcomisie, din care a făcut parte și Pr. Prof. Ștefan Alexe, s-a întrunit la Roma, între 27—31 dec. 1980; iar a treia subcomisie s-a întrunit la Chevetogne (Belgia), între 5—9 oct. 1980, cf. Prof. Gerassime-Chrysostom Zaphiris, *Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland*, Atena, 1982, p. 56—57; Redacția, *Continuarea dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică*, în TR nr. 23—24/1981, p. 4.

40 Prima întrunire a comitetului de coordonare (compus din 8 teologi catolici și 8 teologi ortodocși) la Veneția, între 25 și 30 mai 1981, la care a participat și Mitrop. Nicolae Corneanu. În final a fost elaborat un comunicat de presă publicat în „Informations Service", nr. 46/1981/II, p. 58—59;

41 Prima dificultate a constituit-o publicarea unui articol în ziarul „International Herald Tribune", din care reieșea că papa ar impune recunoașterea primatului și a infaibilității, ca o condiție a dialogului. În realitate, articolul era comentariul unei scrisori papale adresate profesorului Hans Küng (RFG), teolog catolic ce atacase aceste două dogme catolice, și nicidecum nu se referea la dialog, așa cum lăsa să se înțeleagă articolul amintit mai sus, cf. G. Zaphiris, *Der theologische Dialog*..., p. 40—41.

42 Aceasta a determinat o reținere a Bisericii din Grecia, al cărui Sf. Sinod a emis o declarație prin care cerea Bisericii Romano-Catolice să nu recunoască uniatismul din Grecia, cf. „Episkepsis", nr. 264/15 dec. 1981, p. 4—7.

43 „Irénikon", nr. 53/1980, p. 362 u.

44 „Informations Service", nr. 44/1980, p. 102—103.

45 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialog teologic între ortodocși și catolici*, în TR nr. 27—28/1982 (15 iulie) p. 1—2; D. Salachas, *Il dialogo teologico*..., p. 43—54; „Informations Service", nr. 51/1983, p. 16—18.

46 Acestei Biserici i s-a transmis un mesaj de rugăciune și solidaritate, cf. comunicatului de presă la Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică*, în MA nr. 10—12/1982, p. 701—702.

a fost reprezentată de Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului și Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae.[47]

Pe baza planului de teme aprobat la Rodos (1980), s-a stabilit tema de dialog a viitoarei adunări generale: „Credința, Tainele și unitatea Bisericii". S-a dat publicității și un comunicat de presă în care se subliniază „atmosfera de deschidere și conlucrare frățească".[48]

Cea mai mare realizare a acestei întruniri a fost elaborarea primului Document comun al dialogului teologic oficial ortodoxo-catolic, cu titlul „Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi".[49]

Deși este un prim document, importanța lui constă în faptul că atinge probleme ce de mult timp separă cele două Biserici.[50]

Acest îmbucurător progres l-a determinat pe Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului să declare că: „Noi am găsit astăzi o bună formulare... așa încât din acest punct de vedere ne înțelegem" și acest fapt „justifică speranța continuării dialogului cu succes".[51]

---

47 Întrunirea a început în seara zilei de 30 iulie 1982 cu o vecernie festivă. Sâmbătă, 3 iulie, membrii comisiei catolice au celebrat Missa sub pontificatul card. Willebrands, iar duminică, 4 iulie, membrii comisiei ortodoxe au săvârșit Sf. Liturghie avându-l ca protos pe arhiep. Stelian al Australiei. La 6 iulie s-a comemorat împlinirea a zece ani de la moartea patr. Atenagora I, cel care a contribuit mult la dezvoltarea acestui dialog ecumenic.

48 Dr. Antonie Plămădeală, *Dialogul teologic dintre...*, MA 10—12/1982, p. 701.

49 *Ibidem*, p. 695—701. Publicat și în „Una Sancta", nr. 4/1982, p. 334—340 și în „Ökumenisches Forum", nr. 5/1982, p. 155—165. El tratează următoarele subteme: a) Cum trebuie înțeleasă natura sacramentală a Bisericii și a Euharistiei în raport cu Iisus Hristos și cu Duhul Sfânt? Care este relația dintre Taine — mai ales Euharistie — și hristologie, pnevmatologie și trinitologie?; b) Care este relația dintre Euharistie, săvârșită de Biserica (comunitatea) locală strânsă în jurul episcopului, și Taina Dumnezeului Celui Unu în comuniunea Celor Trei Persoane?; și c) Care este relația dintre această săvârșire a Euharistiei a Bisericii locale și comuniunea (chinonia) tuturor Bisericilor locale într-o singură, sfântă Biserică a Dumnezeului Celui Unu în trei Persoane?

50 În legătură cu epicleza documentul precizează că „întreaga slujbă euharistică este o epicleză... Biserica însăși se află într-o stare epicletică continuă" (I, 5, c) iar cu referire la Filioque se spune: „Duhul care de la Tatăl purcede (Ioan 15, 26), ca singur izvor în Sfânta Treime... ne este împărtășit în Euharistie prin Fiul, în care El este veșnic (Ioan 1, 32)" (I, 6). Principiile canonice ortodoxe (organic-constituțional, al sinodalității) își găsesc următoarea exprimare: „Biserica a existat în decursul istoriei ca Biserică locală" (II, 1), dar „Trupul lui Hristos este unul, de aceea există numai o singură Biserică a lui Dumnezeu" (III, 1)... „Episcopatul Bisericii universale constă în totalitatea episcopilor locali care se află în comuniune. Această comuniune își găsește expresia tradițională în practica sinoadelor ecumenice" (III, 4). Comentarii la adresa acestui document a se vedea la Dumitru Stăniloae, *Der orthodox-katholische Dialog. Das Dokument der Gemischten Kommission von München*, în „Romanian Orthodox Church News", nr. 3/1982, p. 47—51; Grigorios Larentzakis, *Die Heilige Dreieinigkeit und die Einheit der Kirche. Zum Münchner Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche*, în „Für Kirche und Heimat", Festschrift Franz Loidl zum 80. Geburtstag, Wien-München, p. 151—172.

51 *Dialog cu Mitropolitul Antonie*, în „Katholische Nachrichten Agentur" (KNA), 11 aug. 1982, p. 10.

A III-a Adunare generală a comisiei mixte de dialog teologic a avut loc în Creta, între 30 mai şi 8 iunie 1984. Tema de dialog stabilită de către adunarea generală precedentă a fost dezbătută iniţial de către subcomisiile de lucru, după care comitetul de coordonare, întrunit la Nicosia între 12 şi 17 iunie 1983,[52] a elaborat primul text-proiect destinat dezbaterilor şi aprobării adunării generale. La această întrunire au fost reprezentate toate Bisericile ortodoxe autocefale şi autonome, iar Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului şi Pr. prof. Dr. Dumitru Radu.[53]

Discuţiile purtate la această adunare au fost numeroase, aşa încât timpul s-a dovedit prea scurt pentru aprobarea documentului comun redactat în ultima seară a întrunirii. Definitivarea acestor lucrări a revenit comitetului de coordonare al comisiei. De asemenea, s-a aprobat tema viitoarei adunări generale cu titlul: „Taina Hirotoniei în structura sacramentală a Bisericii cu privire specială asupra importanţei succesiunii apostolice pentru mântuire şi pentru unitatea poporului lui Dumnezeu".[54]

Discuţiile intense care au întârziat redactarea unui document comun s-au axat în special asupra Tainelor de iniţiere creştină. Diversitatea de păreri teologice a impus necesitatea continuării discuţiilor la viitoarea adunare generală. Deşi unele ecouri din presă au considerat că întrunirea a avut o „jumătate de succes",[55] totuşi, în realitate, ea a însemnat „un pas înainte spre aprofundarea punctelor comune şi spre descoperirea convergenţelor în punctele care separă"[56] cele două Biserici.

Cu misiunea de a definitiva documentul propus la Creta şi de a redacta un prim document privind noua temă de dialog asupra Hirotoniei, a avut loc o nouă întrunire a comitetului de coordonare la Opole(Polonia). între 3 şi 8 iunie 1985.[57] Ambele misiuni au fost împlinite cu succes, fapt ce a în-

---

52 Cele trei subcomisii s-au întrunit independent la Viena (15—20 oct. 1982), Vârşeţ (Iugoslavia, 25—29 oct. 1982) şi Geneva (27—30 dec. 1982), cf. *Die zweite Phase des theologischen Dialogs*, în „Informations Service", nr. 56/1984, p. 98; Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialog ortodox-romano-catolic în Cipru*, în TR nr. 29—30/1983 (1 august), p. 1—2.

53 *Im Dialog der Wahrheit*, p. 111; Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Credinţa, Tainele şi unitatea Bisericii (pe marginea dialogului teologic ortodox-romano-catolic)*, în TR nr. 23—24/1984 (15 iulie), p. 1—2 şi nr. 25—20/1984, p. 6—7.

54 *Pressekommunique der dritten Plenartagung*, în „Informations Service", nr. 55/1984, p. 67;

55 *Neue Etappe im katholisch-orthodoxen Dialog*, în „Herder Korespondenz", nr. 7/1984, p. 303—304.

56 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialogul teologic dintre ortodocşi şi romano-catolici şi perspectivele lui*, în TR nr. 3—4/1986 (15 ian.), p. 2, nr. 5—8/1986 (1 şi 15 febr.), p. 2 şi nr. 11—12/1986 (15 martie), p. 2—3 şi la D. Salachas, *Il dialogo teologico* . . ., p. 60.

57 Tema asupra Hirotoniei a fost iniţial discutată de cele trei subcomisii întrunite la Opole (Polonia, 17—19 dec. 1984), Roma (27—31 dec. 1984) şi Bari (20—28 febr. 1985); cf. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialog ecumenic între ortodocşi şi romano-catolici*, în MA nr. 5—6/1985, p. 362—363; *Pressekommunique*, în „Informations Service", nr. 61/1986, p. 120.

curajat Bisericile angajate în dialog.[58]

A IV-a Adunare generală a comisiei mixte de dialog teologic a avut loc la Bari, în două sesiuni. Inițial s-a prevăzut doar o singură întrunire, dar dificultățile care s-au ivit ulterior au prelungit dezbaterile cu încă o sesiune.

La prima sesiune (29 mai — 7 iunie 1986) s-a constatat faptul că Bisericile Greciei și Ierusalimului au refuzat să-și trimită reprezentanți în semn de protest față de imixtiunile și prozelitismul Vaticanului în cadrul Bisericii ortodoxe.[59] Dialogul a continuat totuși, în urma luării de poziție a membrilor comisiei catolice, care au respins învinuirile aduse și au promis evitarea în viitor a unor situații similare. Comisia mixtă a continuat dezbaterile începute la Creta, a elaborat un document comun, dar din motivele enunțate mai sus el nu a putut fi supus aprobării. În finalul lucrărilor s-au deschis discuțiile și asupra temei privind Taina Hirotoniei.

Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului și Pr. prof. Dr. Dumitru Radu, care au participat activ la lucrări.[60]

Cea de-a doua sesiune de la Bari (9—16 iunie 1987) s-a bucurat de mai mult succes.[61] În prezența a 20 de teologi ortodocși și 25 teologi catolici a fost elaborat și aprobat documentul comun cu titlul: „Credința, Tainele și unitatea Bisericii".[62]

Documentul conține două părți (53 puncte). Prima parte cuprinde punctele principale care garantează refacerea unității bisericești: a) Mărturisirea credinței comune; b) Expresia liturgică a credinței; c) Condițiile pentru comuniunea în credință; d) Credința adevărată și comuniunea Tainelor; și e) Unitatea Bisericii în credință și în Taine.

În acest context a fost evidențiată, în primul rând, valoarea Sinoadelor ecumenice comune care garantează „dreapta credință autentică și nefalsificată"

58 A se vedea Watcaw Hryniewicz, *Theologischer Dialog und ökumenische Hoffnung*, în „Ostkirchliche Studien", nr. 35/1986, p. 17—29;

59 Reprezentanții Bisericii Greciei au protestat față de autoritățile din Vatican care și-ar fi exprimat simpatia cu Biserica Macedoniei autoproclamată autocefală (neavând recunoaștere din partea celorlalte Biserici ortodoxe) prin organizarea la Roma a unei expoziții de icoane macedonene. Patriarhia Ierusalimului a protestat față de prozelitismul exercitat printre ortodocși de către catolicii orientali de rit bizantin. De asemenea, la această întrunire nu au participat, din motive tehnice, Patriarhatele din Moscova și Georgia, cf. *Protest zum Auftakt des ökumene-Treffens*, în „Kathpress", 2 iunie 1986.

60 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Speranțe și decepții la Bari*, în TR nr. 29—30/1986, p. 4 și *Pressekommunique*, în „Informations Service", nr. 62/1986/IV, p. 200—201. Este semnificativ de amintit faptul că sâmbătă, 31 mai 1986, la Missa celebrată de arhiep. Magrassi s-au administrat deodată cele trei Taine de inițiere creștină, Botezul, Mirungerea și Euharistia, la șase tineri catehumeni romano-catolici, ceea ce a fost o dovadă concretă a redescoperirii tradiției autentice (și în același timp ortodoxe), tradiție pierdută sau denaturată de Biserica apuseană.

61 Între timp, la Roma, între 22—23 sept. 1986 ,a avut loc o întrunire a Comitetului de coordonare al Comisiei mixte de dialog, cf. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. La quarta assemblea plenaria di Bari 1986—1987*, Bari 1988, p. 23; Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987*, în TR nr. 25—28/1987 (1 și 15 iulie), p. 1 și 4.

62 Publicat în „Ökumenisches Forum", nr. 10/1987, p. 335—347.

(pct. 27). De asemenea, se spune că „în expresia liturgică a credinţei Bisericilor noastre, mărturia sfinţilor Părinţi şi a Sinoadelor ecumenice nu a încetat să fie pentru credincioşi călăuza sigură în problemele de credinţă" (pct. 25), de aceea „dacă vreo formulare a credinţei contravine vreunui criteriu din cele amintite mai sus, atunci această formulare devine piedică în calea comuniunii" pct. 32).

În partea a doua a documentului se prezintă cele trei Taine de iniţiere creştină în raportul lor cu unitatea Bisericii. Aceste Taine constituie o unitate (pct. 38), şi în decursul timpului s-au administrat împreună în cadrul unei singure Liturghii (pct. 45), fapt care rămâne „un ideal pentru ambele Biserici" (pct. 46).

Dar documentul de la Bari cuprinde şi unele puncte asupra cărora nu a existat un acord comun, şi anume: în Biserica Romano-catolică

1. Se botează prin stropire;
2. Diaconii pot administra, în mod obişnuit, Botezul;
3. Se separă Mirungerea de Botez care se administrează abia la vârsta de după 12 ani;
4. Împărtăşania se administrează înaintea Mirungerii, ordine păstrată doar în practică, în ciuda faptului că normele disciplinare care prevăd ordinea firească tradiţională au rămas totuşi neabrogate (pct. 51).

Din acest motiv, pentru a ajunge totuşi la un acord comun, I. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului a propus ca documentul de la Bari să fie observat şi ca document de dialog, ce nu conţine numai teme concordante, ci şi teme de dezacord ce trebuie studiate şi discutate în etapele viitoare.[63] Astfel privite lucrurile, documentul comun de la Bari — al doilea după cel de la München — constituie o mare realizare pentru ambele Biserici.[64]

În atmosfera pozitivă creată de dialogul teologic ortodoxo-catolic, între 3—7 decembrie 1987, a avut loc vizita patriarhului ecumenic Dimitrie I la Roma.[65] Cu această ocazie, Papa Ioan-Paul II, la slujba divină din catedrala Sf. Petru, a citit în limba greacă Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan fără Filioque.[66] La încheierea vizitei a fost semnată o declaraţie co-

63 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Lucrările Comisiei internaţionale mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică. Sesiunea a IV-a, Bari, iunie 1987.* în MA nr. 4/1987, p. 59—66; Idem, *Kommentar zum zweiten Teil der vierten Plenartagung,* în „Romanian Orthodox Church News", nr. 3/1987, p. 53—54;

64 A se vedea comunicatul de presă la Antonie Plămădeală, *Lucrările Comisiei...,* p. 64—66; *Pressekommunique des zweiten Teils der vierten Plenartagung, Bari, 9. bis 16. Juni 1987,* în „Informations Service", nr. 64/1987, p. 66—67;

65 G. Larentzakis, *Ökumenische Reise des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Dimitrios I.,* în „Ökumenisches Forum", nr. 10/1987, p. 333.

66 În cuvântul său Papa s-a referit la primatul papal, menţionând: „Oficiul lui Petru şi al urmaşului său este responsabil în mod deosebit faţă de unitatea Bisericii... Aş dori să invoc Sf. Duh ca El să lumineze toţi păstorii şi teologii Bisericii noastre ca noi să căutăm împreună formele în care acest oficiu pastoral să împlinească slujba dragostei ce va putea fi recunoscută atât de unii, cât şi de ceilalţi", cf. Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, *Eine historische Wende in der Ökumene,* în „Kathpress", 19 oct., 1988, p. 8;

mună în care se spune că „documentele aprobate de comisia mixtă reprezintă importante puncte de reper pentru continuarea dialogului".[67]

Dezbaterile privind Taina Hirotoniei începute deja în Creta au fost continuate la a V-a **Adunare generală** a comisiei mixte de dialog teologic ortodoxo-catolic, care a avut loc la Noul-Valamo (Finlanda), între 19 şi 27 iunie 1988. Pe baza unui prim text redactat de comitetul de coordonare la Opole (Polonia — 1985), s-a elaborat şi aprobat, în prezenţa a 22 teologi ortodocşi şi 25 teologi catolici, cel de-al treilea document comun, purtând titlul: „Taina Hirotoniei în structura sacramentală a Bisericii".

Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului şi de Pr. prof. Dr. Dumitru Radu.[68]

Documentul de la Valamo este structurat în patru capitole (55 puncte): 1. Hristos şi Duhul Sfânt; 2. Preoţia în istoria mântuirii[69]; 3. Oficiul episcopului,[70] preotului şi diaconului, şi 4. Succesiunea apostolică.[71]

Tangenţial sunt atinse şi puncte sensibile dintre cele două Biserici, şi anume problema lui „Filioque",[72] problema primatului[73] şi problema sinodalităţii.[74]

Problema esenţială care separă pe catolici de ortodocşi rămâne primatul de jurisdicţie în întreaga Biserică pretins de episcopul Romei „care, se

---

67 *Gemeinsame Erklärung*, în „L'Osservatore Romano" (ediţia în limba germană), 11 dec. 1987, p. 1 u.;

68 Documentul a fost publicat în „Una Sancta", nr. 4/1988, p. 343—352, cu interesante note semnate de Prof. Hermann-Josef Vogt (Tübingen), membru al Comisiei mixte de dialog. A se vedea şi Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *A V-a Sesiune plenară a Comisiei internaţionale de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică*, în MA nr. 4/1988, p. 62—67;

69 În text se menţionează că „Bisericile noastre rămân credincioase tradiţiei teologice şi istorice după care numai bărbaţii sunt hirotoniţi preoţi" (pct. 32), punct care accentuiază unitatea celor două Biserici;

70 O atenţie deosebită este acordată episcopului care „trebuie să fie icoana lui Hristos, ca slujitor în mijlocul fraţilor săi" (pct. 33). Sunt amintite aici şi cuvintele Fer. Augustin: „pentru voi eu sunt episcop, iar cu voi sunt creştin" (pct. 39);

71 Cu privire la succesiunea apostolică se afirmă că ea nu constă într-o simplă continuitate de „indivizi izolaţi care au fost hirotoniţi episcopi", ci constă într-o „succesiune de persoane în cadrul comunităţii" (pct. 45). Ea nu este o „simplă transmitere a puterii", ci „o continuitate într-o Biserică ce mărturiseşte credinţa apostolică, în comuniune cu alte Biserici care mărturisesc aceeaşi credinţă" (pct. 46). Sunt subliniate astfel, cele două elemente esenţiale ale succesiunii apostolice: harul şi credinţa.

72 Cu referire la Filioque, textul menţionează: „Duhul care la Tatăl purcede şi în Fiul se odihneşte" (pct. 6).

73 Cu referire la primat se spune că „Hristos a ales căpetenia Bisericii pe cei doisprezece Apostoli înzestraţi cu autoritate şi putere deplină, întăriţi în harul Duhului Sfânt" (pct. 18 a). Toţi episcopii „devin prin hirotonie urmaşi ai Apostolilor şi conduc poporul pe drumul mântuirii" (pct. 18 b).

74 Cu privire la sinodalitate în text se spune că „sinodalitatea s-a dovedit mai ales în relaţiile dintre episcopi care au dezbătut anumite probleme ce au frământat mai multe Biserici locale sau chiar Biserica universală" (pct. 53). Sunt amintite apoi, numeroase canoane care stabilesc ordinea canonică a scaunelor patriarhale în Biserica veche (pct. 52 — de ex. can. 6, 7, I ec.; 3, II ec.; 28, IV ec.; 3, 4, 5 Sardica etc.);

spune în document, reprezintă una din cele mai dificile diferenţe dintre noi şi care va fi dezbătută ulterior" (pct. 55), de aceea adunarea generală de la Valamo a hotărât ca viitoarea temă de dialog să fie: „Consecinţele canonice şi eclesiologice ale structurii sacramentale a Bisericii. Sinodalitatea şi autoritatea în Biserică".[75]

Ca un lait-motiv, la toate adunările generale ale comisiei de dialog teologic a apărut mereu problema prozelitismului şi mai ales a uniatismului ca mijloc de refacere a unităţii. De data aceasta a fost instituită o subcomisie[76] care să cerceteze aspectele practice şi eclesiologice ale uniatismului ca mijloc de refacere a unităţii Bisericii. Subcomisia a avut prima întrunire chiar în Noul-Valamo (Finlanda) sub preşedinţia card. Willebrands şi a arhiep. Stelian al Australiei.[77]

Un nou moment important în evoluţia relaţiilor ortodoxo-catolice l-a constituit vizita Prea Fericitului Patriarh Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române la Papa Ioan-Paul II, la 5 ianuarie 1989. Aceasta a fost prima vizită a unui Patriah român la Vatican, vizită care a avut o mare rezonanţă în cele două Biserici şi care a fost posibilă tocmai datorită climatului pozitiv de dialog teologic născut cu aproape zece ani înainte.[78]

În anul următor, la Moscova (2—4 februarie 1990) a avut loc întrunirea comitetului de coordonare al comisiei mixte de dialog în vederea pregătirii viitoarei adunări generale de la Freising (R.F.G.).[79]

A VI-a adunare generală a comisiei de dialog teologic ortdoxo-catolic, a avut loc la Freising (R.F.G.), între 6 şi 15 iunie 1990. Tema de dialog stabilită de adunarea generală precedentă privea sinodalitatea şi autoritatea Bisericii, dar ea nu a putut fi pusă în discuţie datorită problemei uniatismului impusă cu necesitate de stările de tensiune născute mai ales în Ucraina şi România.[80]

Tot datorită problemelor cauzate de uniatism şi prozelitism, la această

---

75 *Offizielles Pressekommunique der fünften Plenartagung der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog in Neu-Valamo (19. bis 27. Juni 1988)*, în „Informations Service", nr. 68/1989, p. 160;

76 Subcomisia este formată din 6 teologi ortodocşi şi 6 teologi catolici. În componenţa ei a fost ales şi Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului, cf. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *O nouă etapă în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică*, în TR nr. 27—28/1988 (15 iulie), p. 1—2;

77 *Die internationale katholisch-orthodoxe Dialogkommission verabschiedete ihr drittes gemeinsames Dokument*, în „Herder Korrespondenz", nr. 8/1988, p. 397. **Următoarea întrunire a avut loc între 26 şi 31 ian. 1990 la Viena**, cf. Redacţia, *Important „Comunicat comun" al primei subcomisii mixte ortodoxo-catolice asupra uniatismului (Viena, 26—31 ian. 1990)*, în MA nr. 3/1990, p. 74—75;

78 A se vedea „Osservatore Romano", nr. 3/1989 (5 ian. 1989), p. 6; Redacţia, *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a vizitat Biserica Ortodoxă din India*, în TR nr. 5—6/1989, p. 1 şi 3;

79 Rev. „Irénikon", 1990, p. 65—66;

80 T.R., *Elemente pentru un dialog între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică Orientală de rit bizantin (unită)*, în TR nr. 5—8/1991 (1 şi 15 febr.), p. 1 şi 3; Redacţia, *Relaţiile între Patriarhia Moscovei şi Vatican în contextul tensiunilor create de uniatism în Ucraina occidentală*, în MA nr. 3/1990, p. 70—73;

adunare generală au lipsit Bisericile Antiohiei, Ierusalimului, Serbiei, Bulgariei şi Cehoslovaciei.[81]

Pentru ameliorarea stării de tensiune din cadrul dialogului, Papa Ioan-Paul II şi Patriarhul ecumenic Dimitrie I au expediat câte o telegramă corespondenţilor comisiei mixte de dialog în speranţa găsirii unei soluţii de înţelegere şi colaborare creştină.[82]

La încheierea acestor dezbateri dificile s-a elaborat un document comun. În acest document uniatismul este considerat ca „încercarea de realizare a unităţii Bisericii prin ruperea de comunităţi sau credincioşi ortodocşi din cadrul Bisericii Ortodoxe". În acest sens, şi conform documetului elaborat de subcomisia de la Viena, se respinge (uniatismul) „ca drum spre unitate, deoarece contravine tradiţiei comune a Bisericilor noastre" (pct. 6, lit. b).[83]

Această declaraţie are o importanţă deosebită (cel puţin teoretic!), dar pe de-o parte ea rezolvă unele probleme, iar pe de altă parte naşte alte greutăţi. Este clar că uniatismul este produsul ecclesiologiei anti-ortodoxe, potrivit căruia Biserica Ortodoxă era o Biserică „eretică" ce trebuia „întoarsă" la catolicism. Această ecclesiologie a fost repudiată de Conciliul II Vatican. Urmele, însă, au rămas. Bisericile catolice orientale (unite), fidele Papei de la Roma, n-au putut fi, totuşi, repudiate. Prin urmare, Biserica Catolică se află în faţa unei duplicităţi: pe de-o parte ea reneagă uniatismul şi cauzele lui, pe de altă parte este nevoită să accepte şi să susţină Bisericile catolice orientale (unite), efectele celui dintâi. Această duplicitate, subliniată şi de unii teologi catolici,[84] pune în faţa dialogului mari probleme care îşi aşteaptă încă rezolvarea.

Ca prim semn al acestei duplicităţi a fost şi promulgarea, la 18 octombrie 1990, a „Codului canoanelor Bisericilor orientale" (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium), alături de Codex Iuris Canonici din 1983. Codul este destinat Bisericilor catolice orientale — deşi în titlu nu se specifică acest fapt![85] — Biserici care se bucură acum şi de un suport juridic ce cuprinde, spre surprinderea noastră, un capitol cu titlul „Restitutio in integrum" (can. 1326—1329)! Prin acest fapt Bisericile catolice orientale se simt încurajate în conflictul lor cu Bisericile ortodoxe din care s-au rupt. De aceea, ne apare firească întrebarea: Conducerea Bisericii catolice respinge uniatismul ca mij-

---

81 Patriarhia Ierusalimului a fost declarată ca „neparticipantă" (nu numai ca „absentă"), deoarece ea a refuzat să mai participe la dialog încă din 1989, datorită prozelitismului catolic din Ţara Sfântă, cf. „Irénikon", 1989, p. 406. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Pr. Prof. D. Radu şi Pr. M. Basarab, cf. Pr. Dr. Mircea Basarab, *Reflecţii pe marginea celei de a şasea întruniri plenare a Comisiei mixte internaţionale pentru dialogul dintre Biserica Catolică Romană şi Biserica Ortodoxă*, în TR nr. 35—36/1990 (20 sept.), p. 1—2;

82 Cf. „Irénikon", 1990, p. 217;

83 *Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche*, în „Ökumenisches Forum", nr. 13/1990, p. 186;

84 A se vedea la Asist. Dct. Irimie Marga, *Reflecţiile unui teolog romano-catolic asupra uniatismului*, în TR nr. 21—24/1991, p. 5;

85 Omiterea termenului „catolic" din titlu ar lăsa să se înţeleagă ideea potrivit căreia adevăratele Biserici orientale sunt cele supuse „Sfântului Scaun", celelalte fiind total ignorabile!

loc de refacere a unităţii Bisericii, aşa cum s-a exprimat în dialog, sau îl susţine aşa cum o dovedesc realităţile?

Acesta a fost motivul pentru care în mai 1991, într-un moment critic al unui conflict dintre catolicii orientali de rit bizantin şi ortodocşii din Patria noastră,[86] Prea Fericitul Patriarh Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române a cerut încetarea dialogului teologic oficial cu Biserica catolică.[87] Deşi acest protest energic nu a stopat dialogul, el a avut, totuşi, o mare influenţă în Biserica catolică, ce s-a grăbit să-şi revizuiască poziţiile.[88]

Documentul elaborat la Freising în problema uniatismului a constituit de fapt un prim pas în dezbaterile care au fost continuate de subcomisiile de dialog. Un nou document lărgit a fost elaborat de comitetul de coordonare al comisiei mixte de dialog ,care s-a întrunit la Ariccia (Roma), între 10 şi 16 iunie 1991, întrunire la care a participat şi Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului.

În acest document [89] se recunoaşte că uniatismul s-a născut dintr-o „tendinţă impregnată de prozelitism" care a folosit şi „mijloace mai puţin evanghelice" (pct. 5), că s-a născut din „iniţiative luate din interior sau din afară... şi nu fără intervenţia unor interese extra-bisericeşti" (pct. 3). Acest fapt îl ştiu foarte bine românii din Ardeal atunci când se gândesc la tunurile lui Bukow care veneau din capitala imperiului de atunci şi cu interese total străine spiritului evanghelic. De aceea, astăzi, uniatismul „nu mai poate fi acceptat ca metodă şi model" (pct. 6) de unitate a Bisericii universale.

În punctul 9 se menţionează că atunci când se va realiza un „acord privind conţinutul credinţei şi implicaţiile lui... Bisericile catolică şi ortodoxă vor fi restabilite în deplina lor comuniune şi, astfel, dificultăţile create Bisericilor ortodoxe de către Bisericile catolice orientale vor fi eliminate definitiv".

Dar până atunci, ne întrebăm, ce se va întâmpla? Nu cumva se afirmă indirect că Bisericile catolice orientale vor crea mereu dificultăţi până la realizarea unităţii? N-am putea înţelege, logic, că unitatea s-ar realiza mai repede atunci când s-ar „elimina" nu numai dificultăţile, ci, mai ales, cauza lor?

Documentul de la Ariccia (Roma) vrea, oarecum, să explice şi starea de duplicitate amintită mai sus ,menţionând că „Biserica catolică, atunci când se preocupă de bunăstarea spirituală a comunităţilor catolice orientale, nu face altceva decât să fie fidelă faţă de responsabilitatea ei pastorală faţă de cei care îi aparţin. În această perspectivă nu va mai exista loc pentru neîncredere şi suspiciune" (pct. 14). Această preocupare nu trebuie să ducă la încălcarea li-

86 Este vorba de ocuparea abuzivă a bisericii din Blaj de către credincioşii catolici de rit bizantin. Redacţia, *Sesiunea Sf. Sinod al B.O.R., şedinţa de lucru din 25—26 iulie 1991*, în rev. B.O.R., nr. 10—12/1991, p. 241;

87 A se vedea şi Asist. Irimie Marga, *Bleibt Ökumene eine Utopie?*, în „Sonntagsblatt für Steiermark", Graz (Austria), nr. 32/1991, p. 3;

88 La 31 mai 1991 Papa Ioan-Paul II a emis o scrisoare adresată „episcopilor continentului european asupra relaţiilor dintre catolici şi ortodocşi în noua situaţie din Europa Răsăriteană şi Centrală" în care a făcut referiri indirecte la protestul patriarhului Teoctist şi a respins violenţele născute între creştini, cf. „L'Osservatore Romano", nr. 24/1991, p. 1.

89 Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Vremea dialogului*, în „Învierea", nr. 15/1991 (1 aug.), p. 1 şi 4.

bertăţii religioase, căci ea „ar fi violată când sub aparenţa ajutorului financiar s-ar atrage credincioşii celeilalte Biserici" (pct. 16).

Textul sună foarte bine, dar nouă ne apar, totuşi, nişte întrebări inevitabile: Cine poate descoperi, semnala şi înlătura „aparenţele" amintite mai sus? Când şi cum se poate face distincţie între „preocupările de bunăstare" şi „atracţiile financiare"? Nu cumva poate duce, oare, această stare de neclaritate la transformarea documentului într-un „cal troian", adică într-un text care să susţină practic tocmai actele pe care vrea să le combată teoretic?

Documentul elaborat la Ariccia (Roma) caută, totuşi, să prevină orice stare de tensiune nedorită dintre creştini, de aceea respinge orice violenţă fizică sau verbală şi orice specie de presiune (pct. 19), apelul la autorităţile civile pentru rezolvarea neînţelegerilor (pct. 23). O atenţie deosebită este acordată şi modului în care vor fi formaţi viitorii preoţi, educaţie care trebuie să fie pozitivă faţă de cealaltă Biserică, „pentru a pregăti viitorul relaţiilor celor două Biserici, depăşind eclesiologia perimată a trecutului" şi, în acest sens, precizează documentul, „o cunoaştere onestă şi globală a istoriei, care să tindă la o istoriografie comună, va ajuta să se depăşească prejudecăţile şi va evita ca ea să fie utilizată în mod polemic" (pct. 22).

Documentul de la Ariccia se încheie cu nădejdea la Domnul „că aplicarea acestor sugestii va da un nou elan dialogului iubirii şi va permite să continuăm dialogul nostru teologic în atmosfera senină care este necesară în vederea restabilirii deplinei comuniuni între Bisericile noastre" (pct. 25).[90]

Consiliul Ecumenic al Bisericilor, o organizaţie ecumenică interconfesională care are drept scop netezirea drumului spre realizarea unităţii Bisericilor, s-a implicat şi el în problema relaţiilor dintre ortodocşi şi catolici. Astfel, între 30 iunie şi 6 iulie 1992, la Geneva, a fost convocată o consfătuire având ca temă problema îmbunătăţirii acestor relaţii. Biserica catolică a refuzat să participe considerând că Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o organizaţie incompetentă în rezolvarea acestei probleme. Totuşi, conferinţa a avut loc şi în încheiere s-a elaborat un document prin care se sugerează unele măsuri privind îmbunătăţirea relaţiilor dintre ortodocşi şi catolici de rit oriental. Din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului care, în urma acestei consfătuiri, şi-a exprimat credinţa în „reconcilierea prin smerenie, prin iertare, prin bună-credinţă, prin toleranţă şi prin iubire. Fără acestea vom fi mereu într-un dialog al surzilor care ar avea pretenţia că aud".[91]

În acest context mult încercatul dialog teologic ortodoxo-catolic, început cu mai bine de 12 ani în urmă, continuă. Ne apare firesc ca după secole de separaţie, neînţelegeri, provocări dintre ortodocşi şi catolici, drumul spre refacerea unităţii să nu fie unul uşor. Este nevoie, în acest sens, de multă

---

90 După Redacţia, *Dialogul ortodox-romano-catolic*, în rev. „Altarul Banatului", nr. 4—6/1991, p. 141—142; Pr. dr. Mircea Basarab, *Uniatismul — o problemă actuală a relaţiilor dintre Biserica Romano-catolică şi Biserica Ortodoxă*, în TR nr. 17—18/ 1991, p. 1 şi 3.

91 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Ortodoxie, Catolicism şi Catolicism de rit bizantin, la o recentă consfătuire la Geneva*, în TR, nr. 31—34/ 1992 (15 aug. — 1 sept.), p. 6.

răbdare, perseverenţă, pregătire teologică, rugăciune şi mai ales de dorinţă de unitate.

Nu trebuie să uităm că, înainte de Patimile Sale, Mântuitorul a spus: „Mă rog... ca toţi să fie una" (Ioan 17, 2—21). Şi rugăciunea Mântuitorului a rămas vie. Credem, însă, că rugăciunea Mântuitorului se îndreaptă astăzi şi către noi oamenii. El se roagă şi de noi ca să-L credem şi să fim toţi una, cel puţin în dorinţa şi lupta pentru realizarea unităţii Bisericii Sale!

Asist. Drd. Irimie Marga

ECLESIOLOGIA LA PĂRINŢII APOSTOLICI*

Cercetările teologice cu privire la eclesiologie izvorăsc, în principal, din două motive, pe cât de cunoscute pe atât de controversate.

Unul dintre motive este dat de disputele permanente dintre catolici şi protestanţi cu privire la ierarhia bisericească, catolicii susţinând cu argumente greu de dărâmat — spun ei —, organizarea de tip monarhic, având drept vârf al întregii structuri a Bisericii pe papa, ceilalţi semănând o prăpastie între preoţia de ordin sacramental — inexistentă la ei — şi cea de ordin divin. Dacă la catolici întreaga putere decizională în Biserică stă în mâna unui singur om, învăţătură împinsă, fără temei, „până în timpul Bărbaţilor apostolici" [1]; la protestanţi aceasta este dispersată în întreaga masă a credincioşilor, fiind primită prin Sfânta Taină a Botezului, iar slujirea preoţească se dă, prin încredinţare, celor aleşi de comunitate, ceea ce verifică întru totul afirmaţia lor, potrivit căreia „în Biserica apostolică şi post-apostolică, rolul conducător aparţinea harismaticilor în frunte cu Apostolii, pe câtă vreme clericii nu erau decât un fel de funcţionari cu atribuţiuni administrative".[2]

Un alt motiv este dat de preocupările ecumenice, din ce în ce mai numeroase, preocupări în centrul cărora stă învăţătura despre Biserică.

Un cercetător italian, în acest domeniu, face afirmaţia că, pentru a formula mai clar noţiunea de ecumenism, trebuie să redescoperim ceea ce înseamnă unitatea Bisericii.[3] El încearcă să-şi întărească poziţia pe temeiul a numeroase citate din Sfinţii Părinţi, între care nu-i uită pe părinţii Apostolici: Clement Romanul şi Ignaţiu al Antiohiei, spunând că originea unităţii Bisericii rezidă în Dumnezeu cel Unul în

---

* Lucrare susţinută de drd. Nicu Dumitraşcu la disciplina: Patrologie, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, care a dat şi avizul de publicare.

1 Magistrand Ştefan C. Alexe: *Eclesiologia Părinţilor Apostolici*, în S.T., nr. 5—6, 1955, p. 368.

2 *Ibidem*.

3 Igino Giordani: *Ecumenismul la Părinţii greci*, în „L'Osservatore Romano", nr. 157 şi 158 din 10 şi 11 iulie 1969, preluat din Ortodoxia, nr. 4, 1969, p. 576.

Treime, în „Întruparea Fiului celui Unul Născut şi apoi în izvorul şi simbolul unităţii, Sfânta Taină a Euharistiei.[4]

Pentru noi ortodocşii, problema eclesiologică este şi va rămâne întotdeauna în prim-planul vieţii noastre, întrucât Biserica este instituţia sfântă, divino-umană, care ne călăuzeşte paşii, pe calea spre mântuire. Ca instituţie omenească, ea se cristalizează în forma ei definitivă, în perioada imediat următoare Sfinţilor Apostoli, în vremea Părinţilor Apostolici.[5] Ştim că această perioadă (sfârşitul secolului I şi prima jumătate a secolului II) este plină „de bogăţie duhovnicească şi trăire adevărat creştinească"[6]; de „umanitate, pace şi dragoste", elemente ce caracterizează, într-o mai mică măsură, viaţa creştinilor din ziua de azi.

De aceea credem că este necesar să fie cunoscute, cât mai bine concepţiile Părinţilor Apostolici despre învăţătura creştină, în general, şi despre Biserică, în special, pentru întărirea eforturilor de revenire a creştinilor la viaţa armonioasă de dragoste şi unire în Domnul nostru Iisus Hristos[7] aşa cum era în epoca primară.

1. ÎNTEMEIEREA BISERICII

Biserica a fost întemeiată de Mântuitorul Hristos, în mod tainic, pe cruce şi apoi inaugurată, arătată sau manifestată deplin şi ca realitate istorică, la Cincizecime, când primeşte şi ca astfel de realitate desăvârşit pe Duhul Sfânt, sufletul ei, şi când, având pe Duhul se săvârşeşte întâia dată botezul creştin.[8]

Cu alte cuvinte, dacă prin cele patru acte fundamentale ale operei de mântuire, şi anume: Întruparea, Răstignirea, Învierea şi Înălţarea Fiului lui Dumnezeu ca om, s-a pus temelie mântuirii noastre prin cel de-al cincilea, Pogorârea Duhului Sfânt, s-a făcut „începutul sălăşluirii Trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi cu aceasta începutul Bisericii".[9]

Şi Părinţii Apostolici învaţă că Biserica a fost întemeiată de Mântuitorul Hristos care este capul ei, credincioşii (Biserica) fiind Trupul.

Sfântul Ignaţiu al Antiohiei, în epistolele sale, vorbeşte în primul rând, în mod clar, despre faptul că Biserica s-a născut „din Patima Lui cea de Dumnezeu fericită", că El este capul ei şi că toţi credincioşii „fie din iudei, fie din păgâni" trebuie să se adune „într-un singur trup al Bisericii Lui".[10]

---

4 *Ibidem*, p. 577.

5 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 368.

6 *Ibidem.*

7 *Ibidem*, p. 369.

8 Pr. prof. Dr. Izidor Todoran: *Consideraţii eclesiologice (Întemeierea Bisericii)*, în M.A., nr. 1—2, 1958, p. 98.

9 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, Bucureşti, 1978, p. 196.

10 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, I, 2, p. 182, în P.S.B., nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.

În al doilea rând precizează caracterul ei veşnic, „mai dinainte rânduită a fi pururea în slavă nestrămutată",[11] idee prezentă şi în omilia numită a doua Epistolă către Corinteni a Sfântului Clement Romanul. Aici se face deosebire dintre Biserica cea veche, duhovnicească, „creată înainte de soare şi de lună" şi cea vie, văzută, trupul lui Hristos, care „s-a arătat în zilele din urmă ca să ne mântuiască".[12]

Biserica este Trupul lui Hristos, este mireasa, femeia lui, iar Hristos este bărbatul.[13]

Dar mai pe larg, această idee, despre crearea din veci a Bisericii, este exprimată în Herma, Păstorul. Biserica e reprezentată, în chip simbolic, când ca o doamnă bătrână „şi apoi din ce în ce mai tânără", când ca un turn".[14] „Biserica este bătrână pentru că a fost creată înaintea lumii, iar lumea a fost zidită pentru ea".[15]

Este comparată cu un turn care se construieşte pe ape pentru că viaţa noastră „e mântuită şi va fi mântuită prin apă", aluzie la taina botezului.[16]

Este comparată cu o fecioară pentru că, după eliminarea celor răi din ea, Biserica lui Dumnezeu va fi „un singur cuget, o singură minte, o singură credinţă, o singură dragoste".[17]

Procesul istoric de creare a Bisericii „prin Întruparea Mântuitorului" şi lucrarea Apostolilor"[18] este prezentat într-un mod elaborat, pe baza voinţei lui Dumnezeu, Învierii lui Hristos şi ierarhiei bisericeşti în Epistola I către Corinteni, a Sfântului Clement Romanul: „Apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos; iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos, dar, a fost trimis de Dumnezeu iar Apostolii de Hristos. Amândouă s-au făcut în bună rânduială din voinţa lui Dumnezeu. Apostolii primind, deci, poruncă, încredinţaţi fiind prin Învierea Domnului Iisus Hristos şi având încredere în cuvântul lui Dumnezeu, au ieşit cu adeverirea Duhului lui Dumnezeu, binevestind că are să vină Împărăţia lui Dumnezeu".[19]

Biserica, încă de la întemeierea ei, era formată din „două categorii de credincioşi bine distincte: ierarhia conducătoare şi turma condusă sau laică".[20]

Sfântul Clement Romanul arată în Epistola sa, locul fiecăruia în Biserică: „Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoţilor li s-a rânduit loc propriu, leviţilor le sunt puşi diaconii proprii iar laicului îi

---

11 Idem: *Epistola către Efeseni*, pref., p. 157.
12 Sfântul Clement Romanul: *Epistola a II-a către Corinteni*, XIV, 1—2, în P.S.B. nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.
13 *Ibidem*; XIV, 3.
14 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *Patrologie*, vol. I, Bucureşti, 1984, p. 182.
15 Herma, Păstorul: *Vedenia II*, 8 (4), 2, p. 232, în P.S.B., nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.
16 Ibidem: *Vedenia III*, 11 (3), 5, p. 236.
17 Ibidem: *Pilda IX*, 95 (18), 3—4, p. 303.
18 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 369.
19 Sfântul Clement Romanul: *Epistola I către Corinteni*, XLII, 1—3, p. 67—68, în P.S.B. nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.
20 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 369.

sunt date porunci pentru laici".[21] Aceeaşi idee, însă într-o altă formă, este exprimată şi în Herma, într-una din vedeniile sale când spune că Biserica (turnul) este constituită din pietre diferite, adică din clerici şi credincioşi.[22]

Întreaga învăţătură despre întemeierea Bisericii a Părinţilor Apostolici se situează pe coordonatele învăţăturii pauline. Ea este de origine divină, fiind întărită permanent de Duhul Sfânt pentru a-şi îndeplini scopul său final, mântuirea noastră.

2. CONSTITUŢIA TEANDRICĂ A BISERICII

„Biserica este imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfârşită iubire faţă de lume, întreţinând în aceasta o continuă mişcare de autotranscendere prin iubire".[23]

Conţinutul teandric al Bisericii constă în faptul că Hristos unit, după firea dumnezeiască, cu Tatăl şi Duhul Sfânt, este unit, după firea omenească, cu noi. Iisus Hristos s-a întrupat, şi-a împropiat firea noastră umană cu un singur scop, acela de a ne sfinţi „în voia lui Dumnezeu"[24] prin El. Fiind şi Dumnezeu şi om, şi Biserica întemeiată de El are un aspect dublu, dumnezeiesc şi omenesc, dumnezeiesc datorită harului sfinţitor câştigat de El, prin jertfa supremă, şi omenesc datorită organizării sub formă de societate a credincioşilor. Există o unitate deplină între Hristos şi umanitate încât, în Biserică nu se poate vorbi de unul fără a vorbi şi de celălalt.

Sub primul aspect Biserica este continuatoarea întreitei slujiri a Mântuitorului în lume, concentrată în ierarhie, este locul de întâlnire a credincioşilor cu Dumnezeu.

Învăţătura Părinţilor Apostolici despre natura Bisericii se situiază pe linie paulină, ei arătându-l pe Hristos drept cap al Bisericii, mulţimea credincioşilor formând trupul lui. Biserica este întemeiată pe „credinţă şi dragoste, drept care nimic nu-i mai mare",[25] este iubire şi împarte această iubire tuturor credincioşilor care fac parte din ea.

Biserica este sfântă, este „templul cel duhovnicesc, zidit de Domnul", templul cel nestricăcios în care cel care doreşte să se mântuiască nu se uită la cele omeneşti, ci la „cel care locuieşte şi vorbeşte de el".[26] În general însă, Părinţii Apostolici vorbesc în scrierile lor mai mult despre aspectul uman, văzut, al Bisericii. Sfântul Ignaţiu al Antiohiei scoate în prim-plan organizarea externă a Bisericii, temeluită pe ierarhia ei bisericească. El îi îndeamnă să se comporte în aşa fel încât trecerea în cealaltă viaţă să nu-i găsească nepregătiţi în faţa Judecătorului suprem:

---

21 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, XL, 5, p. 67.
22 Herma, Păstorul: Vedenia III, 13 (5) — 15 (7), p. 237—238.
23 Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 208.
24 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, prefaţă, p. 46.
25 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, VI, 1, p. 184.
26 Epistola zisă a lui Barnaba, XVI, 9—10; p. 134, în P.S.B., nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.

„Osteniţi-vă unii împreună cu alţii, luptaţi împreună, alergaţi împreună, dormiţi şi deşteptaţi-vă ca iconomi, ca stăpâni şi slujitori ai lui Dumnezeu, căutaţi să plăceţi Celui în a cărui oaste sunteţi, de la care şi plata o primiţi".[27]

Sigur că răsplata celor învingători nu va fi alta decât dobândirea vieţii veşnice, ridicarea lor treptată către Dumnezeu, traiul lor în dragoste şi slavă.

Biserica de pe pământ este locul în care credincioşii „duc lupta cea bună pentru Împărăţia cerurilor",[28] conştienţi fiind că după moarte, aceasta nu mai este posibilă. Biserica de pe pământ este „vremelnică",[29] sau „peregrinează".[30]

Cea triumfătoare din ceruri, compusă din „sfinţi şi mucenici" cinstiţi fiecare după vrednicie, va fi veşnică. Din ea fac parte drepţii Vechiului Testament, proorocii, Apostolii şi toţi „cei care au predicat în toată lumea şi au învăţat sfânt şi curat cuvântul Domnului, care n-au fost amăgiţi deloc de vreo poftă rea, ci totdeauna au umblat din dreptate şi adevăr potrivit Duhului Sfânt, pe care Îl primiseră. Drumul unora ca aceştia este cu îngerii".[31] Între Hristos şi Biserică nu este un raport de pasivitate, ci de acţiune.

Puterea învăţătorească a Bisericii stă în adresarea şi chemarea la libertate, pe care o face Hristos permanent. În această relaţie iubitoare, între el şi trupul Lui se situează dialogul progresiv, triunghiular, Hristos-Biserică-mădularele ei (credincioşii).

Hristos este cel care luminează Biserica spre tâlcuirea corectă a Scripturii şi, mai ales, spre înţelegerea adevărurilor cuprinse în Evanghelie, pe care Sf. Ignaţiu o numeşte „desăvârşirea nemuririi".[32] El este cel care aureolează faptele martirilor şi conduce mâna inspirată a Părinţilor Apostolici. Despre acestea din urmă, mai precis despre epistolele Sfântului Ignaţiu, Policarp le scrie filipenilor că sunt foarte folositoare pentru că „ele cuprind credinţa şi răbdarea şi toată întărirea cuvenită Domnului nostru".[33]

În ce priveşte slujirea sfinţitoare a Bisericii, aceasta este realizată prin intermediul Sfintelor Taine, în care „Hristos îşi înfăţişează trupul Său jertfit Tatălui, dar odată cu aceasta ne înfăţişează şi pe noi ca jertfe benevole de bună mireasmă, din puterea trupului Său jertfit, de care noi ne împărtăşim".[34]

În centrul acestei activităţi stă Sfânta Euharistie care ne uneşte în mod deplin şi tainic cu Întemeietorul ei şi Mântuitorul nostru.

27 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Policarp al Smirnei*, VI, 1—2, p. 189.
28 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 370.
29 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, prefaţă; p. 46.
30 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman; *op. cit.*, p. 188.
31 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Magnesieni*, VI, 2, p. 166, cf. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 145.
32 Herma, Păstorul: *Pilda IX*, 102 (25), 2, p. 308.
33 Sfântul Policarp al Smirnei: *Epistola către Filipeni, XIII*, 2, p. 214; în P.S.B. nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.
34 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 232.

Misiunea conducătoare este încredinţată preoţilor care au datoria „să întoarcă pe cei rătăciţi".[35]

Din acest caracter teandric al Bisericii rezultă şi însuşirile ei specifice ,pe care le vom arăta în continuare şi anume: unitatea, sfinţenia, sobornicitatea şi apostolicitatea.

3. ÎNSUŞIRILE BISERICII

A. *Unitatea*

Biserica este extensiunea lui Hristos cu trupul său jertfit şi înviat în sufletele noastre. Din însăşi această formulare reiese, în mod foarte clar, unitatea Bisericii, unitate dată tocmai de această prezenţă a Trupului Lui jertfit şi înviat, şi ca atare umplut de infinitatea iubirii dumnezeieşti, în toate mădularele Bisericii.[36]

Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi, mai târziu, au subliniat importanţa acestei unităţi şi necesitatea păstrării ei.

Părinţii Apostolici vorbesc despre unitatea Bisericii, pe linie paulină (Efes. 4, 4—6), simplu dar precis, potrivit situaţiei social-istorice şi nu în ultimul rând nivelului intelectual existent la vremea respectivă.

Astfel unitatea Bisericii este manifestată în unitatea creştinilor, a credinţei, a cultului şi a structurii canonice principial-unitare în creştinismul primar.[37]

Sfântul Clement Romanul accentuează valoarea disciplinei în Biserică tocmai pentru a întări comuniunea şi unitatea Bisericii.[38] Într-un alt capitol acelaşi Sfânt Părinte, mergând pe firul aceleiaşi idei îşi bazează argumentaţia sa, în sprijinul unităţii Bisericii, pe unitatea lui Dumnezeu, a lui Hristos, a harului: „Pentru ce sunt între voi certuri, uri, dezbinări, schisme şi răsete? Nu avem oare un singur Dumnezeu şi un singur Hristos şi un singur Duh al harului, revărsat peste noi şi o singură chemare în Hristos?"[39]

Păstorul lui Herma este un univers al imaginii literare din care Biserica apare, în mod progresiv, ca o doamnă în vârstă, ca un turn şi ca o fecioară.

Turnul (Biserica) este alcătuit dintr-un material de construcţie mozaicat, cu pietre (creştini) de diferite mărimi, forme şi culori, însă la baza unităţii lui stau pietrele pătrate şi albe care sunt, pentru ansamblul respectiv, adevăraţi stâlpi de susţinere.[40]

Turnul zidit astfel „părea a fi făcut dintr-o singură piatră, fără să

35 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Filipeni*, VI, 1, p. 210.

36 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 255—256.

37 Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu: *Unitatea Bisericii la Sfinţii Părinţi*, în I.B.M.P., M.O., 1/1984, p. 59.

38 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, XXXVII, p. 65—66.

39 *Ibidem:* XLVI, 5—6, p. 70.

40 Herma, Păstorul: *Vedenia III*, 13 (5), 1, p. 237.

aibă vreo ţesătură în el; iar piatra arăta ca tăiată din stâncă; mi se părea un monolit".[41]

În perioada apostolică şi imediat următoare acesteia, temelia vieţii creştine era unitatea, însă elementul unificator al Bisericii vremii respective îl constituia administrarea Sfintelor Taine, mai ales a Botezului şi a Euharistiei.[42]

Didahia păstrează cele mai vechi rugăciuni euharistice cunoscute până acum.

Atât în rugăciunile premergătoare Euharistiei cât şi în cele ce o urmează accentul cade pe unitatea şi desăvârşirea Bisericii. Unitatea Bisericii se face prin Sfânta Euharistie, ca boabele de grâu într-o singură pâine[43]: „tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăţia Ta".[44]

Sfântul Ignatie poate fi numit fără exagerare şi Sfântul Ignatie Eclesiologul. Aproape întreaga sa operă este pusă în slujba luminării diferitelor aspecte ale Bisericii.

El socoteşte unitatea Bisericii drept punctul nodal al credinţei şi al împărtăşirii de puterea lui Hristos cel înviat.

Chiar dacă vorbeşte despre ierarhie, Euharistie, dragoste sau rugăciune, el afirmă cu putere unitatea Bisericii. Poate fi socotit drept crainicul unităţii.[45]

„*Unul* este trupul Domnului Iisus şi *unul* sângele Lui vărsat pentru noi; *una* şi pâinea îmbiată tuturor şi unul paharul împărţit tuturor".[46] De aceea şi Biserica este una.

El este cel care întrebuinţează pentru prima dată în literatura creştină termenul: Biserică universală; însăşi această formulare arătând forţa extraordinară a unităţii Bisericii, forţă dată de unitatea ei cu Hristos şi a lui Hristos cu Tatăl.[47]

În grija sa pentru păstrarea unităţii creştine, Sfântul Ignatie Teoforul îi îndeamnă pe credincioşii din Asia Mică să rămână în sânul Bisericii alături de episcopii lor, în jurul altarului unic şi să se ferească de cei ce nu-l propovăduiesc pe Iisus, prevenindu-i că aceia care urmează pe unul care face dezbinare în Biserică nu vor moşteni Împărăţia cerurilor.[48]

Aceeaşi preocupare este lesne de observat şi la Sfântul Policarp. El se adresează filipenilor cu rugămintea de a păstra unitatea Bisericii

---

41 *Ibidem*, Pilda IX, 86 (9), 7, p. 297.

42 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 371.

43 Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe: *Elemente ale Tradiţiei în Învăţătura celor 12 Apostoli*, în Ox., nr. 2, 1989, p. 38.

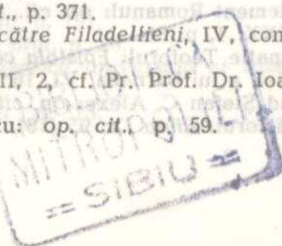
44 Învăţătură a celor Doisprezece Apostoli, IX, 4, p. 29, în P.S.B. nr. 1, Scrierile Părinţilor Apostolici, Bucureşti, 1979.

45 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 371.

46 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Filadelfieni*, IV, conform Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 255.

47 Idem: Epistola către Smirneni, VIII, 2, cf. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 144.

48 Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu: *op. cit.*, p. 59.



şi de a-i chema şi pe cei rătăciţi în mijlocul ei: „Chemaţi-i ca pe nişte mădulare bolnave şi rătăcite, ca să mântuiţi trupul vostru al tuturora. Făcând aşa, vă zidiţi şi pe voi înşivă".[49]

B. *Sfinţenia*

Sfinţenia Bisericii, la fel ca şi unitatea ei, îşi are izvorul în strânsa legătură pe care o are cu Hristos, capul ei nevăzut. Hristos este sfânt pentru că este Dumnezeu,[50] de aceea cu cât Biserica este mai intim unită cu Capul ei cel sfânt cu atât este mai sfântă, în calitate de trup al Lui. Turnul (Biserica) este construit din pietre care au îmbrăcat haina fecioarelor, adică a „duhurilor sfinte", a „puterilor lui Dumnezeu". De aceea turnul are aspect de monolit iar „oameni ca aceştia, care poartă numele fecioarelor îşi au locuinţa în turn".[51]

Biserica este sfântă şi ca atare şi fiii ei sunt numiţi sfinţi de către Părinţii Apostolici:

a) Sfântul Clement Romanul se adresează corintenilor cu această formulă: „... către cei chemaţi, sfinţiţi în voia lui Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos".[52]

b) Tot el îi îndeamnă pe creştini, care sunt „parte sfântă", să facă fapte de sfinţenie şi să fugă de clevetiri, de legături necurate, într-un cuvânt să nu se despartă de învăţătura cea bună şi curată a lui Hristos.[53]

c) La fel, Sfântul Ignatie Teoforul vorbeşte despre Biserica „cea purtătoare de sfinţi".[54]

d) În epistola lui Pseudo-Barnaba se spune că Templul sau Biserica sfântă a Domnului e întâi inima noastră şi apoi „adunarea fraţilor" sau „adunarea sfinţilor".[55]

Biserica este sfântă şi după scopul ei[56] pentru că după îndepărtarea păcătoşilor, ea va fi „un singur trup, un singur cuget, o singură minte, o singură credinţă, o singură dragoste. Atunci Fiul lui Dumnezeu se va bucura şi se va veseli în mijlocul lor, că a primit curat poporul său".[57]

Biserica este sfântă şi pentru că posedă toate mijloacele prin care fiii ei sunt curăţiţi de păcate, pentru că ea nu este numai a celor „aleşi" ci şi a celorlalţi care prin pocăinţă devin, progresiv, neîntinaţi.

Este o acţiune continuă, care se realizează în timp, sub directa asistenţă a Duhului Sfânt prezent în Biserică.

Pe scurt, sfinţenia are, aşadar, un caracter dinamic, credincioşii trebuind să conlucreze permanent cu Duhul Sfânt în lăuntrul Bisericii,

49 Sfântul Policarp al Smirnei: *Epistola către Filipeni*, XI, 4, p. 213.
50 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 270.
51 Herma, Păstorul: *Pilda IX*, 90 (13), 1—6, p. 301.
52 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, pref. p. 46.
53 *Ibidem*, XXX, 1, p. 61.
54 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, pref., p. 182.
55 Epistola zisă a lui Barnaba, VI, 16, p. 121.
56 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 372.
57 Herma, Păstorul: *Pilda IX*, 95 (18), 3—4, p. 305.

a cărei viaţă intimă este imprimată de trupul sfinţit al lui Hristos, pe care-l poartă în sânul ei.[58]

„Sfinţenia Bisericii este manifestată prin puterea Sfintelor Taine de a schimba radical pe om din rău în bun, sădindu-i în suflet virtutea dragostei, care trebuie să fie legea universală de conducere a creştinilor".[59]

C. *Sobornicitatea*

„Sfinţenia are dumnezeiescul dar de a ţine pe toţi credincioşii din toată lumea uniţi între ei şi uniţi cu Biserica. În acest sens, de unire a tuturor, Biserica se numeşte sobornicească."[60]

Această unitate este realizată şi menţinută printr-o comuniune şi complementaritate unanimă a membrilor ei şi nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform.[61]

Ca atare Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în „întregul corpului".[62]

Începuturile sobornicităţii Bisericii este în plinătatea de viaţă dumnezeiască, în iubirea perihoretică a Sfintei Treimi, iar temeliile ei sunt întruparea Domnului şi lucrarea Duhului Sfânt în Trupul Său Tainic.[63]

Aşa cum am mai amintit, Sfântul Ignatie al Antiohiei este cel care defineşte Biserica, pentru prima dată, ca Biserică Universală, cu sensul de universalitate în unitate.[64]

Acelaşi înţeles este redat şi în Martiriul Sfântului Policarp în formulele de adresare.[65]

„Biserica universală-catolică" este aici ca şi la Sfântul Ignatie Teoforul Biserica Ortodoxă, care apare acolo unde este Iisus Hristos.[66]

Formula aceasta este prezentă şi la începutul Epistolei către corinteni a Sfântului Clement Romanul.[67]

Schmemann spune că „Biserica lui Dumnezeu rămâne în pluralitatea Bisericilor..., ele sunt legate nu numai printr-o identitate ontologică, ci şi printr-o legătură vizibilă, constant vie şi reuşită prin *unitatea credinţei*..."[68].

Această unitate a credinţei este esenţială pentru păstrarea şi afirmarea sobornicităţii Bisericii întrucât „cei ce s-au despărţit de adevărata credinţă şi învăţătură s-au despărţit de sobornicitate".[69]

58 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 277.
59 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 372.
60 *Ibidem*, p. 372—373.
61 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 283.
62 *Ibidem*, p. 284.
63 Prof. N. Chiţescu: *Sobornicitatea Bisericii*, în S.T., nr. 3—4, 1955, p. 151.
64 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, VIII, 2, p. 184.
65 Martiriul Sfântului Policarp, VIII, 1; XVI, 2, cf. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 144.
66 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 191.
67 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, pref. p. 46.
68 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *Biserica universală şi sobornicească*, în Ox., nr. 2, 1966 p. 177.
69 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 373.

Sfântul Ignatie vorbește foarte clar despre toate acestea în epistolele sale: „Dacă cineva umblă în învățături streine, acela nu este în acord cu patimile lui Hristos".[70]

„Iar dacă amândoi nu vorbesc de Iisus Hristos, aceștia sunt pentru mine coloane funerare și gropi de morți, pe care sunt scrise doar numai nume de oameni... frați, însă, cu toții la un loc și cu duima neîmpărțită."[71]

Biserica îi unește pe toți și pe toate într-o deplină armonie.[72]

Ca atare putem spune că sobornicitatea Bisericii se arată la Părinții Apostolici *pe de o parte* ca unitate de credință a tuturor creștinilor din toate locurile, iar *pe de altă parte* ca o grijă permanentă de a păstra Ortodoxia acestei unice credințe, prin unirea intimă dintre credincioși și ierarhia conducătoare.[73]

„... Să nu faceți nimic fără episcop, ci să vă supuneți și preoțimea ca Apostolii lui Hristos, nădejdea noastră...".[74]

D. *Apostolicitatea*

Apostolicitatea înseamnă calitatea Bisericii care exprimă, pe de o parte, adevărul că ea este așezată statornic și nezdruncinat[75] „pe temelia Apostolilor și proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos" (Efeseni 2, 20).

Biserica este apostolică prin moștenirea credinței, învățăturii și harului de la Apostoli, ca cei dintâi care le-au primit de la Hristos prin Duhul Sfânt.[76]

(Sfântul Clement Romanul) „Biserica este apostolică pentru că Hristos este prezent în Ea cum era și cu Apostolii".[77]

Sfântul Clement Romanul le spune corintenilor că Biserica este temeluită pe credința și viața sfinților noștri și apoi îi dă ca exemplu pe Apostoli: „Să punem înaintea ochilor noștri pe bunii Apostoli; pe Petru care din pricina invidiei nedrepte, n-a suferit nici una, nici două, ci mai multe munci; și îndurând așa mucenicia... Pavel a primit premiul răbdării, purtând de șapte ori lanțuri, fiind izgonit și lovit cu pietre, învățând dreptatea în toată lumea până la marginile apusului, a suferit mucenicia sub împărați".[78]

Apostolii sunt cei care „ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Hristos": ei sunt aceia care au propovăduit primii învățătura lui

---

70 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Filadelfieni*, III, 3, p. 179.

71 *Ibidem*, VI, 1—2, p. 179—180.

72 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 144.

73 Magistrand Ștefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 373.

74 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Tralieni*, II, 2, p. 170.

75 Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran: *Însușirile Bisericii*, în I.B.M.P., nr. 8, 1985, p. 18.

76 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 299.

77 Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran: *Apostolicitatea Bisericii*, în M.A., nr. 3—6, 1962, p. 320.

78 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, p. 48—49.

spre mântuirea noastră a tuturor „în ţări şi în cetăţi", rânduind episcopi şi diaconi.[79]

Pe de altă parte, apostolicitatea este însuşirea care arată că în Biserică s-a păstrat (prin ierarhia sacramentală) succesiunea apostolică cu cele trei puteri ale sale: sfinţitoare, învăţătoare şi conducătoare.[80] „Părinţii Apostolici mărturisesc apostolicitatea Bisericii când îndeamnă la unire pe credincioşi."[81]

Unirea este cea care păstrează intactă învăţătura cea pururea actuală a lui Hristos, învăţătură dată pentru prima oară spre vestire Apostolilor Lui.

Ca atare, cei ce părăsesc această învăţătură părăsesc Biserica. Sfântul Clement Romanul se pronunţă ferm în această privinţă: „Să părăsim grijile deşarte şi zadarnice şi să venim la îndreptarul cel slăvit şi sfânt al tradiţiei noastre".[82]

Sfântul Ignatie Teoforul îi numeşte „fiare cu chip de om" pe cei care învaţă altceva, pe cei care nu Îl vestesc pe Hristos ca stăpânul vieţii noastre,[83] iar Sfântul Policarp spune că: „Cel care nu mărturiseşte mărturia Crucii, este de la diavol, iar cel care întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale şi spune că nu-i nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui satana".[84]

Deci, Părinţii Apostolici ştiau, erau convinşi că Biserica are drept temelie învăţătura Domnului dată Apostolilor spre propovăduire şi aveau mare încredere în „tradiţia orală".[85]

Existenţa celor trei trepte ierarhice şi compararea diaconilor cu Iisus Hristos, a episcopilor cu Tatăl şi a preoţilor cu soborul apostolilor,[86] susţine, fără putinţă de tăgadă, cele afirmate mai sus.

4. IERARHIA BISERICEASCĂ

Sfinţii Apostoli, deţinătorii plenitudinii harului dumnezeiesc „au ca urmaşi pe episcopi într-o succesiune neîntreruptă".[87] Învăţătura despre ierarhia în Biserică este prezentă în scrierile Părinţilor Apostolici, fiecare încercând să aducă mai multă lumină asupra unui anumit aspect al ei.

Primele informaţii le găsim în Didahie, „Învăţătura celor 12 Apostoli", unde sunt amintiţi, pe lângă profeţi şi dascăli, ce intrau în ierarhia specifică perioadei apostolice şi celei imediat următoare acesteia, o altă categorie de slujitori, episcopi şi diaconi: „Hirotoniţi-vă vouă episcopi şi diaconi, vrednici de Domnul".[88]

79 *Ibidem*, XLII, 1—2, p. 67—68.
80 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 373.
81 *Ibidem*.
82 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, VII, 2, p. 49.
83 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, IV, 1, p. 183.
84 Sfântul Policarp al Smirnei: *Epistola către Filipeni*, VII, 1, p. 211.
85 Magistrand Ştefan G. Alexe: *op. cit.*, p. 374.
86 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Tralieni*, III, 1, p. 171.
87 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, p. 238.
88 *Învăţătură a celor Doisprezece Apostoli*, XV, 1, p. 31.

Credem că prin termenul de „episcopi" trebuie să înţelegem pe toţi cei care luau parte la săvârşirea Sfintei Euharistii „adică episcopul înconjurat de presbiteratul său", în fapt, cele două trepte ierarhice „episcopatul şi presbiteratul".[89]

Eclesiologia clementină relevă, în mod clar, existenţa celor trei trepte ierarhice punând însă accent pe succesiunea apostolică. Clement Romanul arată că izvorul ierarhiei sacramentale este de esenţă divină „coborând prin Apostoli, de la Domnul Hristos şi prin El, de la Dumnezeu".[90] Ideea succesiunii apostolice este reluată atunci când Apostolii prevăzând certuri asupra dregătoriei de episcop „au rânduit conducători bisericeşti cărora le-a dat dreptul cârmuirii împreună, pentru ca atunci când ei vor fi morţi, aceştia să ia slujba lor, ca bărbaţi încercaţi prin ei".[91] Acelaşi Sfânt Părinte vorbeşte despre hirotonirea de către Sfinţii Apostoli în nou-înfiinţatele comunităţi creştine, potrivit poruncii Mântuitorului (Matei 28, 19—20), a episcopilor şi diaconilor: „Predicând, dar, în ţări şi în cetăţi, au pus episcopi şi diaconi pentru cei ce aveau să creadă, pe cei care au crezut întâi, după ce au fost probaţi de Domnul".[92]

De asemenea, aminteşte prezenţa celei de-a doua trepte a slujitorilor Bisericii numindu-i preoţi[93] şi, în termeni foarte clari, precizează distincţia dintre cler şi credincioşi, printr-o paralelă cu ierarhia Vechiului Testament — formată din arhiereu, preoţi şi leviţi — menţionând în acelaşi timp, şi atribuţiile ce le revin celor din ierarhia creştină: „Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoţilor li s-a rânduit loc propriu, leviţilor le sunt puse diaconii proprii iar laicului îi sunt date porunci pentru laici".[94]

Câteva informaţii în legătură cu ierarhia bisericească găsim şi în „Păstorul" lui Herma, însă fără individualizarea expresă a celor trei trepte şi a atribuţiilor lor. În constituţia Turnului (Bisericii) au intrat pietre pătrate albe ce se potrivesc bine între ele „acelea sunt apostolii, episcopii, dascălii şi diaconii, care au mers potrivit sfinţeniei lui Dumnezeu, care şi-au îndeplinit slujba de episcopi, de dascăli şi de diaconi, în curăţie şi bună-cuviinţă pentru aleşii lui Dumnezeu".[95] Există păreri care spun că „dascălii" amintiţi, între episcopi şi diaconi, sunt de fapt presbiterii care aveau „în grija lor învăţământul neofiţilor".[96] De fapt, această misiune învăţătorească ar putea fi prezentă la Herma atunci când „Bătrâna" spune ca să fie dată Graptei o copie a cărţii, ca

89 Pr. Prof. N. Ciudin: *Temeiurile biblice şi patristice ale ierarhiei bisericeşti*, în S.T., nr. 3—6, 1950, p. 208.

90 *Ibidem*, p. 209.

91 *Ibidem*.

92 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, XLIV, 1, p. 68.

93 *Ibidem*, p. 46.

94 *Ibidem*, p. 67.

95 Herma, Păstorul: *Vedenia III*, 13 (5), 1, p. 237.

96 Pr. Prof. N. Ciudin: *op. cit.*, p. 213.

aceasta „să înveţe pe văduve şi orfani", iar el însuşi să o citească „în oraş împreună cu preoţii, care stau în fruntea Bisericii".[97]

Cel care încearcă şi reuşeşte întru totul să facă distincţia dintre episcop, preot şi diacon este Sfântul Ignatie Teoforul. El arată locul de frunte, superioritatea episcopului faţă de cele două trepte ierarhice, numindu-L „Chip al Tatălui",[98] căruia i se datorează supunere „ca harului lui Dumnezeu".[99]

Prin el se revarsă harul în toată deplinătatea lui asupra Bisericii lui Hristos. Este săvârşitorul Sfintei Liturghii şi a tuturor Sfintelor Taine, în numele Domnului.

În el se concentrează toată puterea conducătoare a Bisericii şi este centrul de comandă şi coordonare a tuturor activităţilor administrative.[100]

De asemenea, „este înzestrat cu dreptul de a învăţa",[101] Sfântul Părinte accentuând armonia dintre cuvânt şi faptă, „Bine este a învăţa, dacă cel ce învaţă face".[102]

Episcopul este cel în jurul căruia gravitează întreaga viaţă a comunităţii creştine. De aceea toate epistolele Sfântului Ignatie sunt dominate de îndemnuri însufleţitoare cu privire la păstrarea legăturii permanente cu episcopul, care reprezintă garantul doctrinar şi personalitatea Bisericii.[103]

Fără episcop să nu se facă nimic în Biserică. Sfânta Euharistie să fie socotită ca adevărată dacă se săvârşeşte în prezenţa lui sau a „acelora care au primit însărcinare pentru aceasta din partea lui. Să nu se facă botezuri, agape, fără el pentru că tot ce este bineplăcut lui Dumnezeu trebuie să fie ştiut şi aprobat de către episcop".[104]

Cu toţii trebuie să urmăm episcopului aşa cum „urmează Iisus Hristos pe Tatăl".[105]

Sfântul Ignatie arată în mod lămurit, că „episcopul este unul singur în fiecare Biserică locală" vorbind întotdeauna la singular „considerându-l unic în fiecare comunitate".[106]

A doua treaptă ierarhică, reprezentată de preoţi, este comparată cu sfatul apostolilor[107] şi „sobor al lui Dumnezeu",[108] care participă la săvârşirea Sfintei Liturghii, împreună cu episcopul, şi se bucură de o cinste deosebită, alături de el.

---

97 Herma, Păstorul: *Vedenia II*, 8 (4), 2, p. 233.

98 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Tralieni*, III, 1, p. 171.

99 Idem: *Epistola către Magnezieni*, II, 1, p. 165.

100 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 375.

101 *Ibidem*, p. 375.

102 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Efeseni*, XV, 1, p. 162.

103 Pr. Prof. N. Ciudin: *op. cit.*, p. 211.

104 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, VIII, p. 184.

105 *Ibidem*.

106 Pr. Prof. N. Ciudin, *op. cit.*, p. 211.

107 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Smirneni*, VIII, p. 184.

108 Idem: *Epistola către Tralieni*, III, p. 171.

Ei sunt aceia care cu episcopul împreună împart „lucrările sfințitoare, învățătorești și conducătoare".[109]

Îi îndeamnă pe credincioși să se supună preoților „ca legii lui Iisus Hristos"[110] și „ca Apostolilor lui Hristos, nădejdea noastră"[111] iar pe preoți să fie supuși episcopului lor, să trăiască în comuniune și în armonie cu el „ca și coardele cu chitara".[112]

În ceea ce privește diaconatul, el este treapta ierarhică de care vorbesc toți Părinții Apostolici și cu atât mai mult Sfântul Ignatie, diaconii fiind „rânduiți după gândul lui Iisus Hristos, pe care, potrivit voinței Sale, i-a întărit cu întemeiere prin Sfântul Lui Duh".[113]

Lor li se cuvine cinstire și respect aidoma lui Iisus Hristos[114] și poruncii lui Dumnezeu.[115]

Ei sunt slujitorii prin excelență, cei ce îndeplinesc, în fapt, marea majoritate a hotărârilor celor două trepte ierarhice superioare, fie că se referă la cult, fie că se referă la administrație.

Trebuie precizat că ei nu sunt simpli slujitori la mese ci „slujitori ai tainelor lui Iisus Hristos, fără ei neputându-se vorbi de Biserici".[116]

De asemenea dintre ei erau cei aleși să poarte corespondența diferitelor Biserici între ele.

În concluzie trebuie să remarcăm unitatea deplină în acțiune, pentru întărirea credinței și săvârșirea Sfintei Liturghii și a Sfintelor Taine, ce există între episcop, preoți și diaconi.

Sfântul Ignatie al Antiohiei ne îndeamnă să trăim în respect și dragoste reciprocă, să fim permanenți urmași și colaboratori ai ierarhiei sacramentale în Biserică, care-și îndeplinește misiunea potrivit harului dumnezeiesc primit.

Această unitate desăvârșită își are izvorul în însăși activitatea Fiului lui Dumnezeu care „n-a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu care era unit".[117]

O problemă legată de ierarhia în Biserică este primatul papal care, consideră mulți teologi romano-catolici, are o bază foarte puternică în Scrisoarea I către Corinteni a Sfântului Clement Romanul.

Dacă Batiffoe, Tixeront, Cayré și alții spun că intervenția lui Clement în Biserica Corintului este un „act de autoritate conștientă", există și opinii contrare, aparținând tot romano-catolicilor (Cauwelaert), care susțin că acest lucru reprezintă „o supoziție greșită",[118] ceea ce după părerea noastră, este conform cu realitatea.

109 Pr. Prof. N. Ciudin: *op. cit.*, p. 211.
110 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Tralieni*, II, 2, p. 170.
111 Idem: *Epistola către Magnezieni*, II, p. 165.
112 Idem: *Epistola către Efeseni*, IV, 1, p. 158.
113 Idem: *Epistola către Filadelfieni*, pref., p. 178.
114 Idem: *Epistola către Tralieni*, III, p. 171.
115 Idem: *Epistola către Smirneni*, VIII, 1, p. 184.
116 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 145.
117 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Magnezieni*, VII, 1, p. 167.
118 Magistrand Ștefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 376.

În primul rând, nu este o scrisoare trimisă în numele lui Clement, unul dintre primii episcopi ai Romei, potrivit tradiţiei literare şi istorice,[119] ci este o scrisoare colectivă, fapt ce infirmă intervenţia autoritativă a lui în rezolvarea neînţelegerilor ivite în sânul comunităţii din Corint, neacordând Bisericii din Roma vreo întâietate dinaintea lui Dumnezeu: „Biserica lui Dumnezeu, care locuieşte vremelnic în Roma, către Biserica lui Dumnezeu, care locuieşte vremelnic în Corint, către cei chemaţi, sfinţiţi în voia lui Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos. Har vouă şi pacea să se înmulţească de la atotputernicul Dumnezeu prin Iisus Hristos".[120]

În al doilea rând, analizând, cu multă atenţie, tonul scrisorii, stilul şi propunerile care se fac corintenilor, de a se „supune preoţilor sau de a pleca din comunitate", pentru păstrarea unităţii Bisericii „ca trup al lui Hristos", arată într-adevăr că este vorba de un primat, dar nu jurisdicţional, ci unul al adevărului şi dreptăţii.[121]

În al treilea rând, fiind un demn urmaş al Sfântului Apostol Pavel şi, bazându-şi întreaga concepţie despre viaţă, lume şi credinţă pe învăţătura paulină, scoate în evidenţă iubirea care trebuie să-i unească pe toţi ,vorbind, deci despre un primat al dragostei şi nu despre unul al puterii.

În al patrulea rând, însăşi atenţionările sale pline de blândeţe şi tonul cald ce străbat fiecare slovă a scrisorii indică o cu totul altă relaţie dintre episcopul Romei şi corinteni, decât cea dintre stăpân şi stăpânit.

În al cincilea rând, Clement nu se consideră investit cu o autoritate care să-i dea dreptul să ordone încetarea nelegiuirilor şi nenorocirilor din Corint, ci el îşi susţine argumentaţia sa pe baza cuvintelor Scripturii, devenind doar un intermediar între ei şi Dumnezeu: „De aceea să ne supunem măreţei şi slăvitei Lui voinţe; rugând mila şi bunătatea Lui, să cădem înaintea Lui, să ne îndreptăm spre îndurările Lui, părăsind ostenelile zadarnice, cearta şi invidia, care duc la moarte".[122]

Deci, socotim noi, primatul papal, susţinut de mulţi dintre teologii romano-catolici, pe baza scrisorii I către Corinteni, nu are vreun temei vrednic de luat în seamă.

O altă scriere pe care au folosit-o în aceeaşi direcţie este Epistola Sfântului Ignatie către Romani, mai precis prefaţa acesteia. Este adevărat că se adresează „Bisericii care este şi stă în frunte în ţara romanilor", sau „Bisericii care stă în fruntea dragostei",[123] dar aceasta nu arată o întâietate în ceea ce priveşte regimul jurisdicţional sau spiritual al Bisericii.

Lucrurile sunt destul de limpezi şi vom încerca, în câteva cuvinte, să le exemplificăm în continuare.

---

119 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 111.
120 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, pref., p. 46.
121 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 128.
122 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, IX, 1, p. 50—51.
123 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Romani*, pref., p. 174.

Pe de-o parte, Sfântul Ignatie, care este atât de clar şi precis în prezentarea ierarhiei bisericeşti, n-ar fi putut omite existenţa unui primat al Bisericii Romei dacă ar fi fost aşa.

Pe de altă parte, el ştia foarte bine că Roma se bucură de un primat, însă onorific, că dragostea şi milostenia romanilor era recunoscută şi, ca atare, avea tot interesul „să nu fie împiedicat de la martiriu",[124] care se va petrece în capitala Imperiului.

Şi în sfârşit, dar nu în ultimul rând, numele episcopului Romei nu este amintit, pentru ca în final să spună că episcopul Romei este „dragostea frăţească".[125]

Deci şi această fundamentare a lor, în privinţa susţinerii primatului papal, este şubredă.

5. SFINTELE TAINE

Sfintele Taine sunt lucrări invizibile ale Domnului nostru Iisus Hristos care se săvârşesc, în mod vizibil, în Biserică de către slujitorii sfinţiţi ai Lui şi prin care se constituie Biserica.[126]

Ele conferă tuturor credincioşilor, care le primesc, harul sfinţitor dumnezeiesc. Prin intermediul lor se sălăşluieşte Hristos în sufletele credincioşilor şi se asigură continuarea procesului de desăvârşire, de unire cu El, început prin asumarea şi îndumnezeirea firii noastre umane în El şi apoi prin ascultare, răstignire, moarte şi înviere, „viaţa noastră a răsărit prin El şi prin moartea Lui".[127]

Există o armonie deplină şi, în acelaşi timp, o continuitate în procesul de unire a noastră cu Hristos prin primirea treptată a Sfintelor Taine.

Prin Botez creştinul renaşte la o nouă viaţă în Hristos, întărită şi sporită apoi cu ajutorul Mirungerii. Urmează apoi reînnoirea sufletească şi spălarea de păcate aduse de Taina Pocăinţei şi dobândirea arvunei vieţii veşnice prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Mântuitorului în Sfânta Euharistie.

Devine preot al lui Dumnezeu prin Taina Hirotoniei, urmează poruncii de creştere şi înmulţire a neamului omenesc prin întemeierea familiei, la cununie şi primeşte vindecarea de boli trupeşti şi sufleteşti odată cu săvârşirea Sfântului Maslu.

Despre Mirungere şi Maslu nu se face pomenire în scrierile Părinţilor Apostolici; de asemenea despre Taina Hirotoniei, însă prezenţa ierarhiei sacramentale în toate cele trei trepte ale sale, arată fără putinţă de tăgadă că a existat şi această Sfântă Taină. De altfel, termenul „hirotonire" este prezent în Didahie.[128]

---

124 Magistrand Ştefan C. Alexe: *Op. cit.*, p. 377.

125 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Romani*, IX, 1, p. 177.

126 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, vol. III, p. 14.

127 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Magnezieni*, IX, p. 167.

128 *Învăţătură a celor Doisprezece Apostoli*, XV, 1, p. 31.

Botezul este ușa pe care omul ce crede în Dumnezeu (pentru prunci mărturisesc această credință nașii lor) intră în Biserică, „se renaște din apă și din Duh la viața cea adevărată în Hristos"[129] și totodată, sfărâmă lanțurile păcatului strămoșesc[130] și spală toate păcatele personale săvârșite înainte de acest moment.

El este precedat de o pregătire specială ce constă în catehizarea credincioșilor și în post. Autorul Didahiei face o descriere amănunțită atât a perioadei premergătoare Botezului cât și al modului de săvârșire și chiar a formulei care trebuie rostită cu acest prilej: „Cu privire la botez, așa să botezați: După ce ați spus mai înainte toate cele de mai sus „botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh în apă proaspătă. Iar dacă n-ai apa proaspătă, botează în altă apă; iar dacă nu poți în apă rece, în apă caldă. Dacă nu ai de ajuns nici una nici alta, toarnă pe cap de trei ori apă „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh". Înainte de botez să postească cel ce botează și cel botezat și alți câțiva, dacă pot. Poruncește, însă, ca cel ce are să se boteze, să postească o zi sau două înainte".[131]

În Epistola zisă a lui Barnaba se arată, pe de-o parte, că Botezul se săvârșește prin cufundare în apă, iar, pe de altă parte, că el este mijlocul prin care se aduce iertarea păcatelor: „noi, care ne pogorâm în apă plini de păcate și murdărie, ne ridicăm plini de roade în inimă, având, în Duhul, frica și nădejdea în Iisus",[132] și cel botezat se înnoiește, devine templu al lui Dumnezeu, fiind „zidit iarăși dintru început".[133]

Herma nu utilizează în scrierea sa termenul „botez" însă spune că Turnul (Biserica) s-a clădit pe ape, „pentru că viața oamenilor a fost salvată prin apă, adică prin botez".[134] Este imposibil să intri în Împărăția cerurilor dacă nu mori mai întâi păcatului și nu primești pecetea care dă viață. „Pecetea, dar, este apa; morți se coboară în apă și se ridică vii; acelora, dar li s-a propovăduit pecetea aceasta și s-au folosit de ea, ca să intre în împărăția lui Dumnezeu".[135]

Sfânta Euharistie este Taina prin care, sub forma vinului și a pâinii, ne împărtășim cu însuși Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, prezentă în mod real, prin prefacerea lor, în cadrul jertfei euharistice de la Sfânta Liturghie.

Este cea mai importantă dintre Taine întrucât, dacă prin celelalte Taine primim doar harul sfințitor, prin ea ne împărtășim cu însuși izvorul harului, care este Mântuitorul nostru întreg.

Didahia atestă cu claritate valoarea ei în viața religioasă a credincioșilor. Ea arată că nu numai Sfânta Împărtășanie este o jertfă de mulțumire adusă Domnului, sau că ea era dată creștinilor cu prilejul unor adunări, într-o zi specială și anume Duminica, dar precizează și

129 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, vol. III, p. 34.
130 *Ibidem*, p. 48.
131 *Invățătură a celor Doisprezece Apostoli*, XIV, 1, p. 31.
132 *Epistola zisă a lui Barnaba*, XI, 11, p. 129.
133 *Ibidem*, XVI, 7—9, p. 134.

modul ei de săvârşire şi faptul că era precedată de mărturisirea păcatelor. „Când vă adunaţi în Duminica Domnului, frângeţi pîinea şi mulţumiţi, după ce mai întâi v-aţi mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată".[136]

Aici găsim, probabil, cea mai veche formulă post-apostolică a Sfintei Împărtăşanii, încadrată de două rugăciuni de mulţumire, cea post-euharistică, fiind destul de lungă, lucru explicabil dacă ne gândim că „ea n-avea caracterul strict ritual al formulei euharistice, ci era mai degajată şi îmbrăţişa atât actul euharistic, cât şi masa care urma, sau agapa".[137]

Interesant este faptul că nu se începe cu binecuvântarea pâinii, ca în Sfânta Evanghelie sau scrierile pauline şi, de altfel, în toată literatura creştină, ci cu binecuvântarea potirului, procedeu tipic iudaic, pentru că numai ei începeau aşa, lucru neimportant, în fond.[138] „Iar cu privire la Euharistie, aşa să faceţi Euharistia: Mai întâi cu privire la potir: „Îţi mulţumim Ţie, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, sluga Ta pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ţie slava în veci". Cu privire la frângerea pâinii: „Îţi mulţumim Ţie, Părintele nostru, pentru viaţa şi cunoştinţa, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul Tău. Ţie slava în veci".[139]

Euharistia este privilegiul mărturisit al creştinilor potrivit cuvintelor Mântuitorului[140]: „Nimeni să nu mănânce, nici să bea din Euharistia voastră, ci acei care au fost botezaţi în numele Domnului".[141]

Unitatea Bisericii este realizată prin însăşi pâinea euharistică: „După cum această pâine frântă era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăţia Ta".[142]

Pe aceeaşi unică euharistie se bazează şi Sfântul Ignatie Teoforul când vorbeşte de unitatea Bisericii: „Căutaţi, dar, să participaţi la o singură Euharistie, că unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos şi unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoţii şi diaconii".[143]

Acelaşi Sfânt Părinte numeşte: „trupul lui Hristos" ca fiind „pâinea lui Dumnezeu", iar băutura „sângele Lui".[144] Cei care primesc Sfânta Împărtăşanie Îl primesc pe Hristos în sufletele lor, se unesc cu El, devin „purtători de Dumnezeu şi purtători de temple şi purtători de Hristos şi purtători de cele sfinte, în toate împodobiţi cu porun-

---

134 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 184.
135 Herma, Păstorul: *Pilda* IX, 93 (16), 3—4.
136 *Învăţătură a celor Doisprezece Apostoli*, XIV, 1, p. 31.
137 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *op. cit.*, p. 104—105.
138 *Ibidem.*
139 *Invăţătură a celor Doisprezece Apostoli*, IX, 1—3, p. 29.
140 *Ibidem.*
141 *Ibidem.*
142 *Ibidem.*
143 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Filadelfieni*, IV, 1.
144 Idem: *Epistola către Romani*, VII, 3, p. 177.

cile lui Iisus Hristos".[145] Sfântul Ignatie menţionează spre finalul epistolei sale către Efeseni că „frângerea pâinii este leacul nemuririi şi doctorie pentru a nu muri, (şi) ci a trăi veşnic în Iisus Hristos".[146]

Taina Pocăinţei sau mărturisirea şi iertarea păcatelor este prezentă încă în Didahie, unde precedă Sfânta Euharistie: „frângeţi pâinea şi mulţumiţi, după ce mai întâi v-aţi mărturisit păcatele voastre".[147] Şi aşa-zisa epistolă a lui Barnaba îndeamnă creştinul la mărturisirea păcatelor.[148]

În scrisoarea a doua către Corinteni, Sfântul Clement Romanul se situează pe linia învăţăturii creştine ortodoxe, care spune că mărturisirea păcatelor, implicit pregătirea pentru judecata universală, se face doar în această viaţă, până la moarte: „Să ne pocăim, dar, câtă vreme suntem pe pământ. Suntem lut în mâna meşterului. După cum olarul, dacă face un vas şi vasul, pe când îl face iese rău, sau se strică în mâinile lui, atunci îl poate face din nou, dar dacă apucă de-l bagă în cuptorul de foc, nu-l mai poate îndrepta, tot aşa şi noi, câtă vreme suntem în această lume, să ne pocăim din toată inima de păcatele pe care le-am făcut în trup, ca să fim mântuiţi de Domnul cât avem vreme de pocăinţă. După ce ieşim din lume, dincolo nu ne mai putem mărturisi sau pocăi".[149]

Acelaşi Sfânt Părinte se adresează atât la persoana a doua plural: „Supuneţi-vă preoţilor şi pedepsiţi-vă cu pocăinţa, plecând genunchii inimii voastre",[150] cât şi la singular: „Este mai bine omului să-şi mărturisească păcatele decât să-şi învârtoşeze inima",[151] ceea ce arată existenţa ambelor mărturisiri, publică şi individuală. Tot el vorbeşte şi de rolul important pe care îl are preotul în primirea spovedaniei şi în acordarea penitenţei ce urmează.[152]

Sfântul Ignatie Teoforul scoate în evidenţă ideea că „Dumnezeu iartă pe toţi care se pocăiesc în unire cu Dumnezeu şi-n comuniune cu episcopul".[153]

Dar cel care îşi construieşte întreaga operă pe structura, pe eşafodajul reprezentat de pocăinţă este Herma. El uneşte botezul („chemarea cea mare") cu o singură pocăinţă.[154] Ea este cea care spală păcatele credincioşilor şi le oferă o schimbare lăuntrică reală, o purificare deplină a inimii. Ea este viaţa, iar nepocăinţa, moartea.[155] De ea beneficiază toţi păcătoşii, fără deosebire, cu excepţia celor ce nu o doresc. Ea este calea prin care credinciosul „va trăi în Dumnezeu".[156]

---

145 Idem: *Epistola către Efeseni*, IX, 2, p. 160.
146 Ibidem, XX, 2, p. 164.
147 *Învăţătură a celor doisprezece Apostoli*, XIV, 1, p. 31.
148 *Epistola zisă a lui Barnaba*, XIX, 12, p. 136.
149 Sfântul Clement Romanul: *op. cit.*, VIII, 1—3.
150 *Ibidem*, LVII, 1, p. 75.
151 *Ibidem*, LI, 3, p. 72.
152 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae: *op. cit.*, vol. III, p. 126.
153 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Filadelfieni*, VIII, 1, p. 180.
154 Herma, Păstorul: *Porunca* IV, 31 (3), 6, p. 251.
155 Idem, *Pilda* VIII, 72 (6), 6, p. 251.
156 Idem, *Pilda* VIII, 77 (11), 4, p. 290.

O ultimă Taină despre care Părinţii Apostolici vorbesc mai pe larg în lucrările lor este Căsătoria.[157]

Sfântul Ignatie Teoforul este primul dintre marii noştri Părinţi care vorbesc despre relaţia triunghiulară ce trebuie să domnească într-o familie creştină, Dumnezeu, bărbatul şi femeia, pentru ca ea să fie pe calea desăvârşirii: „Trebuie ca cei care se însoară şi cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul şi nu după pofte. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu".[158]

Îndemnul Părintelui este ca femeile să se mulţumească cu bărbaţii lor, iar bărbaţii să-şi iubească soţiile cum a iubit Hristos Biserica (Efes. 5, 25—29). Aceleaşi imperative sunt cerute şi de Sfântul Policarp filipenilor: „femeile noastre să umble în credinţa dată lor, în dragoste şi în curăţie, să-şi iubească bărbaţii lor cu credinţă, să iubească pe toţi deopotrivă cu toată înfrânarea şi să-şi crească copiii, învăţându-i frica de Dumnezeu".[159]

În ceea ce priveşte desfrânarea, ea este foarte puternic combătută în „Păstorul lui Herma", unde se precizează că bărbatul care nu ştie că soţia lui săvârşeşte adulter, trăind în continuare cu ea nu păcătuieşte, însă dacă află şi continuă acest mariaj se face părtaş la păcatul ei. Dacă femeia stăruie în această greşeală atunci bărbatul are dreptul să divorţeze, dar nu să se şi recăsătorească. Pe de altă parte, dacă femeia ulterior se pocăieşte, bărbatul este obligat să o reprimească, altfel îşi atrage asupra lui un mare păcat. În cazul în care unul din cei doi moare, celălalt are voie să se recăsătorească.[160]

Concluzii:

În finalul acestei scurte prezentări, învăţătura despre Biserică, prezentă în scrierile Părinţilor Apostolici, este necesar să tragem câteva concluzii, şi anume:

1. Biserica a fost întemeiată, în chip nevăzut, prin Jertfa sângeroasă a Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi a devenit vizibilă în urma Pogorârii Duhului Sfânt la Cincizecime, când s-a şi întemeiat prima comunitate creştină.

2. Natura ei este divino-umană, teandrică, potrivit unităţii desăvârşite dintre firea divină şi umană a Fiului lui Dumnezeu.

3. Toate însuşirile Bisericii sunt prezentate pe linie paulină, în mod explicit, în marea majoritate a scrierilor de faţă, cu precădere în Scrisoarea I către Corinteni a Sfântului Clement Romanul, Herma, Păstorul, şi în epistolele Sfântului Ignatie Teoforul.

4. Ierarhia în Biserică este fundamentată pe unitatea Bisericii, pe succesiunea apostolică şi chiar dacă există o oarecare suprapunere

---

157 Magistrand Ştefan C. Alexe: *op. cit.*, p. 379.
158 Sfântul Ignatie Teoforul: *Epistola către Policarp*, V, 2, p. 209.
159 Sfântul Policarp al Smirnei: *Epistola către Filipeni*, IV, 2, p. 209.
160 Herma, Păstorul: *Porunca* IV, 29 (1), 4—8; IV, 32 (4), 1—2, p. 249, 251—252.

terminologică între noţiunea de episcop şi presbiter, cele trei trepte ierarhic sacramentale sunt, în mod evident, pe deplin explicate, cu o menţiune specială, la Sfântul Ignatie Teoforul, pe care-l putem numi, fără să greşim, eclesiologul, prin excelenţă, a perioadei imediat apostolice.

5. Pretenţiile de primat papal, susţinute de romano-catolici, s-au dovedit a fi lipsite de temei.

6. Patru dintre Sfintele Taine (Botezul, Sfânta Euharistie, Pocăinţa şi Cununia) sunt amintite în scrierile respective, în Didahie având, chiar, poate cea mai veche formulare folosită la săvârşirea Sfintei Euharistii.

7. Toate scrierile Părinţilor Apostolici nu sunt nişte tratate de teologie, ci scrieri cu caracter vădit creştin ortodox, în care învăţăturile sunt presărate pe tot cuprinsul lor.

8. Un mare accent se pune pe revenirea la tradiţia apostolică, tradiţie ce ar contribui la refacerea unităţii Bisericii, tendinţă ce preocupă, în mare măsură, şi lumea creştină de azi.

Pr. drd. Nicu Dumitraşcu

UNITATEA RAPORTULUI JURIDIC DE PROPRIETATE

— Implicaţii ontice şi de drept canonic —

1. *Raportul juridic de proprietate*

Orice drept de proprietate face parte dintr-o realitate juridică şi un sistem de drept,[1] tot aşa cum exprimă personalitatea unui „titular şi sensibilizează virtualităţile unui „obiect".

Titularul, ca persoană fizică, se manifestă în plan cognitiv, axiologic şi praxiologic, în timp ce obiectul dreptului de proprietate vine în întâmpinarea lui cu tot ceea ce îi poate stimula dorinţa şi satisface trebuinţa. Două entităţi distincte, subiectul şi obiectul, se întregesc, prin complementaritate, la nivelul unei alcătuiri juridice determinate. Unitatea persoanei şi a obiectului se manifestă astfel în cea a figurii juridice care le reuneşte.

Temeiul, limitele şi necesitatea acestei unităţi trebuie căutate în elementele raportului juridic corespunzător dreptului de proprietate, întrucât doar în acest mod vom putea stabili însemnătatea pe care dreptul respectiv o are pentru individ şi societate.

De aceea, vom încerca, în cele ce urmează, să stabilim dacă şi în ce măsură, componentele şi termenii unui raport juridic generează şi consolidează ,prin natura lor: psihologică, logică, axiologică, economică şi morală, unitatea raportului juridic de proprietate.

Demonstrarea acestei calităţi poate contribui la explicarea şi explicitarea funcţiei economice şi juridice ce revine astăzi proprietăţii, ca şi la stabilirea evoluţiei istorice, a înţelesului moral şi a formelor unei atari îndrituiri.

În sensul celor de mai sus, arătăm că raportul juridic de proprietate reprezintă raportul juridic ce corespunde dreptului de proprietate sau, altfel spus, roportul juridic civil din conţinutul căruia face parte dreptul de proprietate.

Unitatea raportului juridic de proprietate rezultă dintr-o îndoită integrare: ontică, de sistem juridic, şi categorială, de ramură de drept.

---

1 Sistemul de drept ca alcătuire unitară de norme juridice, instituţii juridice şi ramuri de drept se deosebeşte de realitatea juridică desemnată de Mircea Djuvara ca fiind structurată din relaţii juridice, norme juridice şi operă legislativă. M. Djuvara, Teoria generală a dreptului Ed. Librăriei Socec, Buc., 1939, vol. III, pag. 7—34.

2. *Integrarea ontică de sistem juridic.*

Temeiul acestei integrări este exprimat în „unitatea" sistemului de drept ca şi în „unitatea raportului juridic". În acest fel unitatea întregului se răsfrânge în, şi condiţionează unitatea părţii care, la rândul ei, fundamentează şi consolidează pe cea a sistemului ce o include.

2.1. *Unitatea de sistem juridic.*

Sistemul de drept, alcătuit din norme şi instituţii juridice ca şi din ramuri de drept, integrează raporturi juridice, din categoria ori sfera cărora face parte, ca specie, şi raportul juridic de drept de proprietate.

De aceea, „unitatea" caracteristică sistemului juridic, consecinţă a legăturii dintre necesitatea socială[2], realitatea juridică şi sistemul de drept, dat şi construit,[3] precum şi „unitatea" dintre apropierea valorilor materiale, pe de o parte, şi reglementarea acesteia prin intermediul preceptelor legale, pe de altă parte, se vor regăsi în „unitatea" de cuprins şi formă a „raportului juridic" şi, ca urmare, şi a „raportului juridic de proprietate".

Deoarece „raportul juridic" este un element al sistemului juridic, iar raportul juridic de proprietate, este o componentă esenţială a dreptului civil, pe cel dintâi îl vom analiza în cadrul „integrării ontice, de sistem", iar celălalt — „raportul juridic de proprietate" — va fi studiat în limitele „integrării conceptuale de ramură de drept".

2.2. *Unitate de raport juridic.*

Element al sistemului de drept, raportul juridic este o entitate juridică-determinată, singularizată prin unitate de: construct şi termen.

2.2.1. *Unitatea de construct* reprezintă expresia integrării componentelor raportului juridic (subiecte, conţinut, obiect) în totalitatea pe care acesta o constituie.

Generic, fiind o alcătuire de relaţii sociale, îndoit volitionale şi axiologice, raportul juridic îşi construieşte unitatea specifică dreptului civil prin: egalitatea subiectelor, autonomia creatoare a voinţei acestora ca şi prin caracteristica supletivă a legislaţiei de domeniu (civilă).

În acest fel, prin compoziţie, structură şi specificitate integratoare, unitatea raportului juridic civil devine manifestă.

2 „Tot ceea ce este necesitate de fapt este realitate de drept", R. Saleilles, De la personalité juridique, Libraire A. Rousseau. Rousseau et. Co., Paris, 1922, pag. 99.

3 Fr. Gény Science et technique en droit privé positif, Paris Sirey, 1913, pag. 46—98; 390—393.

2.2.2. *Unitatea de termen* se realizează la nivelul compozitelor — termeni ce alcătuiesc componentele raportului juridic.

În această privință, fiecare din componentele menționate sunt obținute printr-o integrare treptată de termeni diferiți ce provin din realitatea juridică, entități distincte ce relevă diversitatea concret-ontică a acesteia.

Plecând de la distincția operată între componentele raportului juridic — subiect, conținut, obiect — și compozitele (termeni juridici) ale acestora — subiect activ și subiect pasiv; drept subiectiv și obligație; obiect — conduită și obiect material — vom analiza, mai departe, fiecare din acești termeni.

Analiza va identifica elementele specifice — eterogene ale fiecăreia dintre compozitele vizate, ceea ce impune prezentarea pluridisciplinară,[4] cel puțin la limită de definiție și caracterizare a materialului examinat. Este, fără îndoială, modalitatea teoretică firească și eficientă de a surprinde complexitatea fenomenului juridic care nu poate fi explicat și înțeles deplin decât printr-o elementară cunoaștere a diversității „datului" ce este supus legiuitorului spre juridicizare.

2.2.2.1. *Subiectul* — activ sau pasiv — al raportului juridic cuprinde într-o unitate formalizată juridic (denumită subiect de drept sau subiectul raportului juridic) o pluralitate de subiecte, din care, funcție de specificul temei pe care o tratăm, indicăm pe cel: psihologic, logic, axiologic, economic, și moral. Fiecare participă la alcătuirea raportului juridic în substanța căruia, se include succesiv ori concomitent, și se integrează unitar. Așadar:

— *subiectul psihologic*, considerat ca ființa umană ce trăiește procese psihice cognitive, afective și volitive, se exprimă prin limbaj, învățare și creație, și dispune de temperament, aptitudini și caracter, cade sub incidența normativității juridice, mai ales, la nivelul personalității.

Concept categorial al psihologiei generale și fundamental al psihologiei persoanei, „personalitatea", ca entitate psihologică — „unitară", sub aspect bio-psiho-social, și trinitară funcțional, prin exprimare epistemică, axiologică și pragmatică — cuprinde individul,[5] indi-

4 Considerăm că pluridisciplinaritatea este adecvată situației la care se referă lucrarea noastră, întrucât față de „multidisciplinaritate", aceasta (pluridisciplinaritatea) are un spor de „ordonare explicită", iar față de „interdisciplinaritate" ori „crosdisciplinaritate" prezintă neajunsul de a nu reuși coordonarea disciplinelor științifice pe care le reunește.

5 Individul exprimă ființa umană doar ca organism biologic, unitar din punct de vedere sistemic, dar lipsit de orice funcție axiologică. Apud P. Popescu Neveanu, Dicționar de psihologie, Ed. Albatros, Buc., 1978, Art. Individ, pag. 387; Dicționar enciclopedic de psihiatrie, sub redacția C. Gorgos, Ed. Medicală, Buc., 1988, vol. II, pag. 484.

vidualitatea,[6] şi persoana.[7] Toate se integrează în personalitate,[8] categorie care reprezintă temeiul psihologic al subiectului juridic;

— *subiectul logic* se defineşte, fie ca „termenul silogistic căruia verbul „a fi" îi aplică o determinare,[9] fie ca parte a predicaţiei la care se referă predicatul,[10] fie ca individul uman ce-şi realizează „dimensiunea de fiinţă gânditoare".[11]

De aceea, subiectul logic atribuie subiectului raportului juridic calitatea de a opera în limitele şi cu instrumentarul logicii formale;

— *subiectul axiologic* sau subiectul deziderativ este reprezentat de cel ce valorifică. Expresie a dorinţei, subiectul axiologic reprezintă persoana în ipostaza ei de „centru de valorificare"[12] şi de depozitară

6 Individualitate: „Totalitatea însuşirilor fizice biochimice, biologice şi psihofiziologice ereditare şi dobândite care caracterizează unicitatea, singularitatea individului sau originalitatea lui în raport cu ceilalţi", Dicţionar enciclopedic de psihiatrie, *op. cit.*, vol. II, art. Individualitatea, pag. 455; „Ansamblu de proprietăţi somatice, psihice şi psihosociale cu o structură specifică, singulară şi prin care respectivul subiect se deosebeşte de ceilalţi". P. Popescu Neveanu *op. cit.*, Art. Individualitadea, pag. 347. Diferenţa specifică între „individ" şi „individualitate" în sens psihologic rezidă, deci, în aspectul calitativ ,distinctiv al celei din urmă, faţă de cel cantitativ al celui dintâi.

7 Persoana definită în lucrările lexicografice de specialitate este, fie „o construcţie adoptată din mediul social şi în special din rolul profesional al individului" (P. Popescu Neveanu, *op. cit.*, Art. Persoana, pag. 532), fie o unitate alcătuită din trăsături „structural funcţionale determinate biologic incluzând şi trăsături psihocomportamentale dobândite şi determinate social-istoric (M. Golu, Dicţionar de psihologie socială, Ed. St. şi Enc., 1981, Art. Individ, pag. 114).

În lucrările de specialitate, „persoana" suportă o pluralitate de determinări dintre care menţionăm pe cea elaborată de Boethius: Persoana est substantia individua rationali naturae — persoana este o substanţă individuală de natură raţională; pe cea potrivit căreia „persoana reprezintă organizarea dinamică a sistemelor psiho-fizice care, într-un anumit individ, determină adaptarea sa originală la mediu" (G. W. Allport, Structura şi dezvoltarea personalităţii, Ed. Did. şi Ped., Buc., 1981, pag. 40 şi Personality, A Psychological interpretation, New York, 1974, pag. 48); definiţia ce stabileşte că „persoană înseamnă organizarea subiectivă amplasată într-un context în continuă mişcare" (G. Ionescu, Structura şi dezorganizarea personalităţii, Analele Universităţii din Bucureşti, seria psihologie, anul XX 1971, pag. 153); formularea ce socoteşte că persoana este „configuraţia dinamică cu o anumită formă şi direcţie de orientare socotită în toate aceste cazuri în ceea ce are mai central, diferenţial, constant, abisal şi biosocial" (N. Mărgineanu, Psihologia persoanei, Ed. Universitatea din Cluj la Sibiu, 1944, pag. 132).

8 Dintre definiţiile date de specialişti conceptului psihologic de personalitate reproducem pe cea elaborată de W. Allport: „Personalitatea este organizarea dinamică în cadrul individului a acelor sisteme psihofizice care determină gândirea şi comportamentul său caracteristic" (W. Allport, *op. cit.*, pag. 40); pe cea care consideră că „Personalitatea ... se diferenţiază ... de perscană, mai puţin semnificativă, prin faptul că este un creator de valori care caută să găsească şi să obiectiveze în acţiune soluţii proprii, potrivite schimbărilor ce au loc în structura complicată a vieţii sociale" (T. Şuteu, V. Farcaş, Aprecierea persoanei, Ed. Albatros, Buc., 1982, pag. 15).

9 G. Enescu, Dicţionar de logică, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1985, Art. Subiect, pag. 352.

10 J. Maritain, Élements de philosophie. Petite Logique, Paris, Pierre Tegui Libraire, Ed. 1923, pag. 64.

11 Dicţionar de filosofie, Ed. Pol., Buc., 1978, Art. Subiect, pag. 673.

12 T. Vianu, Opere VIII, Ed. Minerva, Buc., 1979, pag. 69.

a „conştiinţei apetitive",[13] în şi prin care, răzbat şi, de atâtea ori, răbufnesc trebuinţele celui ce o poartă.

În conştiinţa subiectului axiologic se înfiripă actul deziderativ care conturează valenţe şi cuprinde valori.[14] Împreună cu reprezentarea, gândirea şi simţirea, dorinţa, ca act de conştiinţă[15] apare, se menţine, vibrează şi impulsionează universul psihologic al persoanei şi acordă subiectului raportului juridic posibilitatea de a valorifica;

— *subiectul economic* este individul uman care realizează şi consumă valori materiale.

Moment existenţial complex, calitatea de subiect economic introduce persoana în procesul de producţie, repartiţie, schimb şi consum al bunurilor economice, solicitându-i deopotrivă participarea logică şi axiologică la petrecerea fenomenelor de viaţă.

În cadrul acestora, subiectul economic apropriindu-şi valori materiale, determină intervenţia reglementărilor legislative şi, ca urmare, constituirea de raporturi juridice;

— *subiectul moral*, prin prisma obiectivelor pe care le urmăreşte această lucrare, poate fi determinat atât generic cât şi specific.

Generic, subiectul moral este o componentă fundamentală a „faptului moral"[16] reprezentată prin persoana conştientă care participă la legarea şi realizarea relaţiei morale.

Specific, entitatea definită se desemnează fie ca subiect al faptului moral-etic,[17] fie ca subiect al faptului moral-religios.

Cel dintâi îşi găseşte expresia în „agentul manifestării cu semnificaţie morală", iar celălalt indică pe cel a cărui conduită dobândeşte sens de moral-religioasă. Subiectul faptului moral urmăreşte Binele-moral,[18] subiectul faptului moral-religios vizează Binele-religios, tot aşa cum primul implică „personalitatea" fiinţei umane, pe când celălalt se constituie doar la nivelul „personalităţii morale".[19]

Modalitate de trăire proprie moralei creştine, „personalitatea mo-

---

13 Ibidem, pag. 65.

14 Idem, pag. 72.

15 Idem, pag. 56 şi 139.

16 Pentru J. Piaget „faptul moral constituie el însuşi un raport bilateral şi chiar un dublu raport, când respectul devine mutual" (Études sociologiques, Paris, 1956), iar în concepţia lui T. Cătineanu acelaşi fapt, alături de relaţia morală ca element fundamental ,mai cuprinde: norme, principii, manifestări, aprecieri, subiect conştient, valori şi alte relaţii. (T. Cătineanu, Elemente de etică, Ed. Dacia Cluj-Napoca, 1982, vol. I, pag. 77 şi urm.

17 Profan, vide infra Nr. 144.

18 Bine, vide infra, Nr. 58.

19 „Personalitatea întrupează... în mod personal Binele. Ea este întruparea liberă şi personală a Binelui într-o dezvoltare consecventă şi armonică a întregii fiinţe şi în participare creatoare la viaţa morală a omenirii" Dr. Dr. h.c. Nicolae Mladin, Studii de teologie morală, Ed. şi Tip. Arhiepiscopiei Sibiu, 1969, pag. 304—305.

rală se întemeiază pe: individ,[20] individualitate,[21] persoană,[22] persoană morală[23] și personalitate,[24] și constituie, la rândul ei, suportul ce mediază trecerea spre „personalitatea morală creștină,[25] treapta superioară de desăvârșire întru credință a ființei umane.[26]

Congruentă existenței individului ca și a celei sociale, consubstanțială realității juridice, morala își include subiectul în structura plurivalentă a titularului de drepturi subiective și obligații;

— *subiectul raportului juridic* este persoana fizică sau persoana

20 În teologia morală ortodoxă individul „...este o noțiune mai mult cantitativă... Individul este un număr între alte numere. El nu are nici o altă caracteristică decât unitatea. Această unitate la om este de natură psiho-fizică. Sufletul, după concepția creștină, este principiul de viață, principiul unitar și formativ". Ibidem, pag. 301.

21 „Individualitatea presupune: unitate interioară și unitate calitativă. Individualitatea nu este deci o noțiune cantitativă (ca individul), ci una calitativă. Ea arată ceea ce distinge un individ de alt individ". (Ibidem, 301). „Individualitatea este o structură psiho-fizică specifică" (Idem, pag. 302).

22 „Persoana este un ipostaz spiritual, purtător de valori, care tinde să participe la lumea valorilor prin comuniune" (Idem, pag. 303).

În acest sens, omul ca persoană este purtător de valori ce tinde să participe la lumea valorilor prin comuniune (Idem, pag. 303). În acest înțeles omul devine o unitate spirituală „ce stă în sine și de sine și formează un întreg unitar (H. Andrutsos, Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene. Trd. Rom. Sibiu, 1932, pag. 192), cu intenționalitate spre comuniune, cu „persoanele Sfintei Treimi... și cu semenii sau alte ființe spirituale create", cuprinzătoare de valori, orientată spre valori obiective care „după concepția creștină sunt întrupate în chip absolut în Dumnezeu" (Dr. Dr.h.c. N. Mladin, *op. cit.*, pag. 302—303).

Caracterul specific al conceptului de „persoană" rezultă și din etimologia greacă atribuită acestui termen. Vocabula prosopon, cu semnificația de mască, are înțelesul de „față către față" ori de „privind față în față", ceea ce implică contradicția dintre viața creștinească, exprimată de deschiderea prin și către persoană și personalitate și caracterul „impersonal al iadului" cu oameni de-mascați și separați fără a se vedea unul pe altul, împietriți în despărțirea lor față de Dumnezeu (I. Bria, Dicționar de teologie ortodoxă, Ed. Instit. Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc., 1981, Art. Persoana, pag. 298).

23 Persoana morală este cea care exprimă omul ca „ființă spirituală ce are în sine pecetea Binelui și tinde spre Bine" (Ibidem, pag. 303).

24 Personalitatea este ființa umană dotată cu originalitate, forță creatoare, aptitudinea de a sluji comunitatea, consecvență și echilibru. Funcție de valorile pe care le promovează, personalitatea poate fi religioasă, morală, artistică, teoretică etc. (Idem, pag. 304).

25 Personalitatea morală creștină este cea care „întrupează într-o unitate deplină valoarea religioasă creștină și valoarea morală creștină"... „Supremă realizare a personalității morale o găsim la sfinți... Sfântul este creștinul desăvârșit. Sfințenia este consecința purificării și spiritualizării, lucrări ce elimină păcatul și pătrunde firea omului de „duhul lui Hristos". (Idem, pag. 308).

26 Suita conceptelor ce desemnează calea spre perfecțiunea morală a creștinului ortodox subliniază, odată cu unitatea spirituală a momentelor pe care le evocă, și însemnătatea statutului de „persoană" acordat ființei umane. Edificator, în această privință, este gândul, Pr. Prof. D. Stăniloae: „Potrivit credinței noastre, fiecare persoană umană, într-un anumit fel este un ipostas al întregii naturi cosmice dar numai în solidaritate cu ceilalți" (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică ortodoxă, Ed. Instit. Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc., 1978, vol. I, pag. 324).

juridică, adică, fie individul uman, fie grupul de persoane fizice cărora legiuitorul le acordă personalitate juridică.

Subiectele preenunţate sunt imanente subiectului juridic pentru că cel din urmă, ca titular de drepturi şi obligaţii, trebuie să gândească să interpreteze şi să aprecieze realitatea.

Potrivit poziţiei juridice ce-i este stabilită prin actul normativ, subiectul poate fi activ sau pasiv, după cum este titular de drepturi ori de obligaţii. Independent de natura calităţii de titular ce-i este conferită, persoana, fie fizică, fie juridică, în circumstanţele juridice discutate are dublul statut juridic de subiect al raportului juridic şi de titular de drepturi ori de obligaţii.

2.2.2.2. *Obiectul raportului juridic.*

Obiectul raportului juridic se constituie întotdeauna din „conduita subiectelor", iar, în situaţii specifice, şi dintr-un obiect material sau derivat.

Corespunzător diversităţii integrate a subiectelor de drept, şi obiectul raportului juridic include o pluralitate de obiecte eterogene, funcţie de domeniul considerat: psihologic, logic, axiologic, economic şi moral. Fiecăruia dintre acestea îi revine o valoare caracteristică.

Pot fi identificate în această privinţă:

— *obiectul psihologic,* concentrat în aşa-zisele „valori ale vitalului", cuprinde „tot ceea ce stimulează viaţa" şi exclude orice „este vătămător vieţii".[27]

Considerate în esenţa lor umană aceste valori depăşesc biologicul[28] şi pătrund în sfera spiritualului, deoarece „sănătatea, puterea, frumuseţea fizică, prospeţimea şi forţa temperamentului"[29] îşi găsesc suportul în persoană.[30]

Prin aceasta, psihologicul îşi alcătuieşte din multiplicitatea fenomenelor de viaţă, obiect de cunoaştere, apreciere şi acţiune, regăsit, cu necesitate, în obiectul raportului juridic;

— *obiectul logic*[31] se desemnează ca valoare şi funcţie de adevăr.

Circumscrisă adevărului şi falsului, această valoare îşi găseşte expresia în „orice este gândit ori vorbit fără contradicţie".[32]

Incluzând în sfera sa indivizi fizici, fenomene percepţii, calităţi,

---

27 N. Hartmann, Estetica, Ed. Univers, Buc., 1974, pag. 366.

28 T. Vianu, *op. cit.*, pag. 100.

29 Ibidem.

30 Idem. În sensul celor specificate de esteticianul român, considerăm că alături de valoarea estetică pe care acesta o atribuie biologicului care după afirmaţiile sale „se însoţeşte necondiţionat cu înflorirea biologică a omului" şi alte valori spirituale sunt imanente celor vitale (Idem, pag. 101).

31 A. Dumitriu, Teoria logicii, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1973, pag. 189 şi urm.; G. Klaus, Logica modernă, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1977, pag. 64 şi urm.; G. Klaus şi M. Buhr, Philosophisches Wörterbuch, V.E.B. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1974, Band 2, Art. Wahrheit, pag. 1270 şi urm.; Gh. Enescu, *op. cit.*, Art. Adevăr, pag. 8—9.

32 Apud Gh. Enescu, op. cit.; Gh. Klaus, op. cit.; I. Kant, Logica generală, Ed. Şt şi Enc., Buc., 1985, pag. 69 şi urm.; A. Dumitriu, op. cit., pag. 69 şi urm.

semne, obiecte abstracte, obiecte ideale, noţiuni etc.[33], obiectul logic rămâne imanent celui juridic, pentru că formalizarea operată de legiuitor nu poate transforma realitatea ontică în drept, decât utilizând, concepte, judecăţi şi raţionamente;[34]

— *obiectul axiologic* este valoarea care, în concepţia lui Tudor Vianu, reprezintă „obiectul unei dorinţi",[35] tot aşa cum, pentru Nicolai Hartmann „valorile... sunt esenţializări... (ce)... aparţin unei lumi speciale cu propriile ei structuri ori legi",[36] pentru Bouglé, constituie „o posibilitate permanentă de satisfacere",[37] iar în viziunea lui Petre Andrei devine „un sentiment care întovărăşeşte o judecată şi care caută să realizeze obiectul său sub forma unui scop".[38]

Pentru Vianu, universul axiologic[39] se alcătuieşte din lucruri[40], bunuri[41] şi persoane.[42] Lucrul are suprafaţă[43] şi dacă este dotat cu „adâncime"[44] şi „valoare" se consacră ca „bun", la fel cum persoana este deopotrivă „obiect ce se cere valorificat" şi „centru care valorifică".[45] Dialogul timologic dintre lucrul dorit (bunul) şi cel ce şi-l doreşte (persoana) se întemeiază pe virtualităţile celui dintâi şi expresivitatea

33 Apud Gh. Enescu, op. cit.
34 Apud Fr. Geny, op. cit.
35 T. Vianu, op. cit., pag. 64, 150, 164.
36 N. Hartmann, Ethik, 1925.
37 C. Bouglés, L'évolution des valeurs Libraire, A. Colin, Paris, 1922, pag. 19.
38 P. Andrei, Filosofia valorii, Opere sociologice, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1973, vol. I, pag. 192.
39 T. Vianu, op. cit., pag. 67—68.
40 „Un lucru este pentru conştiinţa care şi-o reprezintă o suprafaţă rezistentă" (Ibidem).
41 „Bunurile sunt lucruri valorificate, lucruri în care dorinţa cuprinde valori" (Idem).
42 Persoanele, în concepţia lui T. Vianu, reprezintă „alcătuiri ce ne opun şi ele o suprafaţă rezistentă, întocmai ca lucrurile, dar care nu ne cer ci ne constrâng să pătrundem în adâncimea lor". (Idem, pag. 69).
43 „Suprafaţa" are în concepţia axiologului român o funcţionalitate multiplă:
— *de diferenţiere* între actul de cunoaştere (reprezentare) şi actul axiologic (dorinţa). Reprezentarea rămâne la supra-faţa obiectului, la faţa de de-asupra a lucrului, pe când dorinţa, penetrând-o pe aceasta din urmă, ajunge la valoarea pe care lucrul o cuprinde în adâncimea sa;
— de determinare a suprafeţei, atât ca element de limitare a unui lucru faţă de altul cât şi ca „faţă" ce poate să cuprindă sau să acopere o „adâncime" în care se află valoarea;
— de „faţă" ce reflectă însuşirile cuprinse de către obiect, situaţie în care „supra-faţa" devine „expresivă";
— de realitate neutră, dacă nu stimulează dorinţa, ori semnificativă în cazul că provoacă apetenţa. Apud. T. Vianu (Idem, pag. 67—69).
44 „Adâncimea" ca spaţiu interiorizat ca sub-faţă a lucrului şi lăcaş al valorii pe care acesta o cuprinde:
— nu este inerentă suprafeţei, deoarece sunt lucruri fără profunzime;
— acordă lucrului semnificaţie axiologică;
— invită la penetrarea suprafeţei întrucât, doar pătrunzând-o, subiectul dezi-derativ îşi poate satisface dorinţa; şi
— este receptacul de gestaţie a valorii pe care o învăluie şi ocroteşte. Apud. T. Vianu, op. cit., pag. 67—69.
45 „persoana nu este numai un obiect al valorificării noastre obligatorii, dar şi un centru de valorificări proprii", Idem, pag. 69.

celui din urmă, deoarece însuşirile lucrului stimulează subiectul dezi- derativ, iar dorinţa acestuia descoperă şi valorifică calităţile celui- lalt.[46]

Valorile presupun un suport,[47], implică valoare[48], reverberează[49], au caracteristici[50] şi înglobează în diferitele lor categorii[51], şi evaluarea juridică pentru determinarea căreia subiectul de drept cunoaşte şi evaluează realitatea;

— *obiectul economic* se exprimă în valoarea economică.[52]

Reală şi materială, fiindcă suportul îi este lucrul în materialitatea sa; mijloc şi perseverativă, deoarece mediază spre alte valori mai înalte şi conservă în „fiinţă subiectul care o râvneşte"; liberă, întrucât nu este aderentă unui singur bun; şi integrabilă[53] pentru că se însumează şi altor entităţi axiologice, valoarea despre care vorbim se concretizează în bunuri economice.

Reţinând din doctrina de specialitate însuşirile de „posesie, valoare de întrebuinţare şi de schimb[54] pe care încă Stagiritul le atri-

46 Actul valorificator porneşte totdeauna de la datele obiective ale structurii" (bunurilor), (Idem, pag. 69).

47 Suportul reprezintă entitatea cu care „valoarea... este menită să se însoţească" (Idem, pag. 91).

Suportul poate fi: real (lucrul), personal (persoana), material (senzorial), spiritual (esenţă spirituală) şi funcţie de legătura ce şi-o constituie cu valoarea pe care o poartă, suportul determină valori aderente (conexate unui singur suport) şi libere (conexate unor suporturi diferite), (Idem ,pag. 91—92).

48 „Valoarea implică valoare", pentru că este conexă şi altor valori. Conexiunea poate fi teleologică, de la valoarea mijloc la valoarea scop ori de integrativitate, în cadrul căreia sunt valori integrabile, cele ce se integrează, neintegrabile cele ce nu se integrează şi integrative cele care integrează prin însumare, alte valori, (Ibidem, pag. 91—93).

49 Caracterul reverberativ al valorii este analizat de T. Vianu ca „ecou al valorilor". În această privinţă, valoarea poate fi „perseverativă", cu funcţie de conservare şi „amplificativă" cu menirea de a intensifica, amplifica, exalta, Idem pag. 94.

50 Caracteristicile unei valori în viziunea lui Vianu se vor determina funcţie de perechile deja menţionate sub Nr. supra 48 şi 49 şi anume: reală — personală; materială — spirituală; mijloc — scop; integrabilă — neintegrabilă — integrativă; aderentă — liberă; perseverativă — amplificativă, Idem pag. 90—95.

51 Criteriile utilizate pentru stabilirea claselor de valori au fost numeroase. Dintre acestea le amintim pe cele ce vizează: valabilitatea; natura (pozitivă, negativă) şi efectele; caracterul subiectului (individual ,străin impersonal); motivul; obiectul; sursa; sfera de cuprindere. Dintre tipurile de valori determinate de către autori le menţionăm, exempli gratia, pe cele: economice, vitale, juridice, pozitive, teoretice, estetice, morale, religioase (T. Vianu, op. cit., pag. 95—118); economice, juridice, etice, istorice, estetice, religioase, social-culturale (P. Andrei, op. cit., pag. 255—344); Valori ale bunurilor şi ale mijloacelor; ale plăcerii, ale viatlului; morale; ale cunoaşterii (N. Hartmann, Estetică, op. cit., pag. 365—366); Valori materiale (tehnice economice) şi spirituale: ideologice (filozofice, artistice, morale, juridice, politice) şi ştiinţifice (M. Diaconu, I. Smirnov, I. Tudosescu, Filosofie, tematică, bibliografie, crestomaţie, Ed. Did. şi Ped., Buc., 1976, pag. 423); valori economice, afective, estetice, morale şi religioase (Fiinţă şi valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle, C. Ivancu, Ed. Acad. R.S.R., 1979, pag. 168—231).

52 T. Vianu, op. cit., pag. 97—100.

53 Ibidem; N. Hartmann, op. cit.

54 Aristotel, La politique, Paris.

buie bunurilor materiale, este necesar pentru, tema pe care o dezbatem, să relevăm că „posesia" evocă relaţia materială nemijlocită dintre persoană şi lucru, „valoarea de întrebuinţare" presupune împlinirea însuşirilor utile ale entităţii vizate, iar „valoarea de schimb" atrage realizarea „pecuniară".[55]

Încorporată bunurilor materiale (entităţi corporale) şi serviciilor (entităţi incorporale) valoarea economică rămâne subiacentă drepturilor patrimoniale în componenţa lor bivalentă de drepturi reale şi drepturi de creanţă;

— *obiectul moral* se regăseşte în valoarea morală sau etică.[56]

Examinată prin prisma caracterizării aplicate de Tudor Vianu, aceasta apare: personală, spirituală, scop, aderentă, amplificativă şi integrabilă.[57]

Determinarea valorii etice — ceea ce presupune aprecierea calităţii morale a faptei săvârşite, pretinde raportarea aceteia la Bine şi Rău. Cuprinzând criterii ce răsfrâng regularităţi şi permanenţe ale rea-

55 N. Dobrotă, ABC-ul economic de piaţă, Casa de editură şi presă Viaţa Românească, Bucureşti, 1990, Art. Bun, pag. 57; Bani, pag. 52—54, Valoare, pag. 181; C.C. Kiriţescu, Moneda, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1982, pag. 63—67; 212—214; N. Sombart, Der moderne Kapitalismus, Zweiter Band. Erste Hälfe, München und Leipzig, Verlag von Dunker und Heimblot 1922, pag. 421 şi urm.

56 În literatura de specialitate calificativele „etică" şi „morală" atribuite valorii sunt utilizate ca sinonime (Ex. T. Vianu foloseşte termenul „valoare morală", op. cit., pag. 96, iar P. Andrei pe cel de „valoare etică", op. cit., pag. 282 şi urm.). De altfel, cu toate că se vădeşte neavenită, aşa cum demonstrează şi combate T. Cătineanu, această sinonimie operează în toată „istoria" preocupărilor epistemice de domeniu, iar în limbajul curent se menţine şi astăzi. (T. Cătineanu, op. cit., pag. 9 şi urm.).

57 Valoarea morală este: personală, deoarece este suportată numai de individul uman; spirituală, pentru că exprimă o calitate ce depăşeşte materialitatea; scop, fiindcă este mediată; integrabilă întrucât se însumează unor structuri axiologice c m lexe; abso.u.ă n măsu a in care se manifes.ă doar la nivelul persoanei; amplificativă întrucât fortifică şi rodeşte personalitate.

58 Încercarea de a determina înţelesul Binelui, categorie conceptuală fundamentală pentru morală şi etică este constantă în literatura de specialitate. Autorii şi şcolile specializate au emis o profuziune de denotaţii ce oscilează între posibilitatea de cunoaştere a ceea ce înseamnă Binele („Binele denotă o calitate simplă şi nedefinibilă" (G. E. Moore, Principia Ethica, At the University Press, Cambridge 1903, pag. 10) şi cele ce îl definesc dintre care reproducem: ... „binele este cel spre care aspiră toate" (Aristotel, Etica nicomahică, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1988, pag. 7), „... entitatea ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut şi putinţa de a cunoaşte pentru un cunoscător este ideea Binelui" (Platon, Opere V, Republica, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1986, pag. 308); ... „fericirea fiinţelor raţionale, care corespunde în mod armonios cu îndeplinirea legii morale ca fiind binele suprem din lume" (I. Kant, Critica facultăţii de judecare, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1981, pag. 399); „Acest mod determinat, conţinut în concept şi cuprinzând în sine exigenţa realităţii exterioare individuale este binele" (Hegel, Ştiinta logicii, Ed. Acad. R.SR., Buc., 1966, pag. 820); „Binele este afirmarea absolută a vieţii care susţine primordial atât lumea subiectivă cât şi lumea obiectivă" (C. Tsatsos, Filosofia socială a vechilor greci, Ed. Univers, Buc., 1979, pag. 106); „Categoria binelui grupează valorile morale", (N. Hartmann, Estetica, op. cit., pag. 266); „Binele reflectă o calitate relaţională care indică principiul ierarhiei termenilor unei structuri axiologice date, funcţie de direcţia principală de dezvoltare, determinată în procesul interacţiunii lor" (M. Liubomira, Intuiţionismul etc Ed. Şt. Buc., 1973, pag. 118.

lităţii sociale ca şi ale existenţei individuale, conceptele menţionate sunt categoriile etice fundamentale[59] ce încadrează viaţa materială şi spirituală a persoanei şi a colectivităţii.

Ca urmare, semnificaţia Binelui poate fi morală[60], dacă vizează un calificativ ori o calitate morală, şi religioasă[61] când evidenţiază „un reflex al harului".[62] În plan moral-etic, Binele se subsumează timpului, locului şi normativităţii seculare, în cel religios, categoria discutată obţine demnitatea atemporală de Bine ultim şi suprem, de „lucrare îndumnezeitoare".[63]

Răul moral este, aşadar, nerespectarea datorinţei, cel religios, îndepărtarea de Dumnezeu.[64]

Întrucât răsfrânge temeiul social al faptului moral, valoarea etică rămâne consubstanţială celei juridice. Dreptatea, dreptul şi justiţia nu pot nici ignora şi nici eluda Binele moral;

— *obiectul juridic* îşi află expresia în valoarea juridică.

Din perspectiva lui Tudor Vianu, această valoare este: reală, spirituală, mijloc, liberă, integrabilă şi perseverativă,[65] iar Petre Andrei o consideră a fi „dreptatea" ca „valoare absolută... fără „conţinut determinat dar... general valabilă."[66]

Filosofia dreptului a evidenţiat caracterul obiectiv[67] al valorii juridice, i-a desemnat conceptele, a recunoscut formalizării juridice aptitudinea de a insera în structurile dreptului, pentru a le ocroti, şi celelalte valori[68], şi a subliniat caracterul tehnic al reglementărilor legislative.[69] A demonstrat, mai departe, existenţa normelor juridice declarative de valoare ca şi a celor cu valoare neexprimată,[70] a susţinut că valorile juridice fundamentale sunt: securitatea juridică, justiţia şi progresul social,[71] a remarcat extensiunea progresiv-constantă a regulilor

---

59 I. Grigoraş, Datoria etică, Ed. Şt. Buc., 1968, pag. 125; N. C. Morariu, Valoare şi etos, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1980, pag. 134 şi urm.

60 Pr. Dr. I. Bria, op. cit., Art. Bine, op. cit., pag. 61.

61 Ibidem.

62 Idem.

63 În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că: ... „credinţa fiind prin fire începutul virtuţilor are ca sfârşit împlinirea binelui prin ele, iar binele prin fire, ca sfârşit al virtuţilor, concentrat în lăuntrul ei. Căci credinţa este binele concentrat înăuntru, iar binele este credinţa activată" Filoc. rom., vol. II pag. 277).

64 Dr. Dr. h.c. N. Mladin, Teologia morală, pag. 79—80.

65 T. Vianu consideră că valoarea juridică este: reală, pentru că se referă la un raport cu existenţă şi semnificaţie de lucru; spirituală, fiindcă se constituie din „reprezentări, voliţiuni şi cunoştinţe de norme"; mijloc, întrucât mediază legalitatea; integrabilă, pentru că se însumează pentru a înfăptui dreptatea; liberă deoarece se regăseşte într-o pluralitate de suporturi concrete; perseverativă, de vreme ce are funcţie de conservare şi protecţie.

66 P. Andrei, Problema valorii în drept, op. cit., pag. 162.

67 M. Duverger, L'oeuvre et la doctrine de Roger Bonnard, în Revue du droit public, 1944, p. 10.

68 P. Roubier, Theorie generale du droit, Paris, 1951, p. 316 şi urm.

69 Virally apud G. Heraud, Regards sur la philosophie du droit „francaise contemporaine" în Le droit francais T. II, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1960, pag. 533 şi urm.

70 Ibidem, pag. 535.

71 P. Roubier, op. cit., pag. 318 şi urm.

impuse de știință în dauna reglementărilor prin drept,[72] și a pus în evidență importanța factorului interdisciplinar pentru determinarea valorii analizate.[73]

În sfârșit, privitor la obiectul raportului juridic, valoarea juridică se exprimă prin conduita părților (obiect-conduită) iar, în circumstanțe date, și printr-un obiect material. Fiecare dintre ele evidențiază esența axiologică a entității (raportului) care le cuprinde: conduita reflectă manifestarea exteriorizată a unei voințe apetitive, iar obiectul material se constituie în suportul real al unei valori juridicizate.

Încorporând, prin formalizare caracterizată, valorile eterogene pe care le protejează, valoarea juridică primește un conținut complex și se reclamă și justifică „integrativă".[74]

2.2.2.3. *Conținutul raportului juridic.*

Format din drepturi subiective și obligații, „conținutul" raportului juridic își găsește temeiul în relația subiectului cu obiectul acestei figuri juridice.

Relația,[75] ca legătură specifică a două sau mai multe „relate sau termeni" — în ipoteza noastră ca legătură a subiectului cu obiectele analizate — se va înfăptui specific pentru fiecare din ariile disciplinar științifice până aici descrise (psiholigică, logică, axiologică, economică și morală) urmând, ca apoi, să se integreze unitar în cuprinsul „conținutului" raportului juridic.

Vor putea fi astfel identificate:

---

72 A. David apud G. Heraud, op. cit., pag. 535—537.

73 G. Heraud, op. cit., pag. 536.

74 Caracterul integrativ al valorii juridice rezultă, apreciem noi, din funcția creatoare a normativității juridice. Menit să ocrotească valori, dreptul realizează valori, prin însumare și integrare axiologică. Ca urmare valoarea juridică este și integrativă.

75 Mircea Florian consideră relația „un mod de conexiune" și o „legătură" care cere cel puțin doi termeni"; „o legătură sui generis între doi sau mai mulți termeni" ce „nu are o semnificație independentă de acei termeni"; ori „distanța dintre relate". În sensul celor de mai sus, continuă autorul citat... „relațiile se fundează pe proprietățile sau însușirile, pe scurt pe esențele lucrurilor individuale aflate în relație" (M. Florian, Recesivitatea ca structură a lumii, Ed. Eminescu, Buc., 1983, vol. I, pag. 101—108.

Așadar, pentru filosoful român, relația se întemeiază pe relate sau termeni. Ea rezultă din contactul, conjuncția ori unitatea calităților termenilor intrați în relație. De aceea, relația nu este o entitate distinctă de relate, un al treilea termen, un altceva, suprapus ori adăugat acestora.

Concepția gânditorului nostru contribuie decisiv la descifrarea temeiului ontic al raportului juridic. Fiind o „relație" juridicizată, este de la sine înțeles că acesta, raportul juridic, nu poate depăși, fără să cadă în arbitrar și neavenit, specificul relatelor sau termenilor din care provine.

— *relaţia psihologică*[76]. Structurată prin cele două relate: subiectul şi obiectul de domeniu (psihologic), această relaţie fundamentează procesele şi activităţile psihologice ale persoanei, reflectă personalitatea celui ce se manifestă şi actualizează virtualităţile entităţii care stimulează (obiectul).

Prin aceasta, subiectul pătrunde în lume, o „cunoaşte" şi „se recunoaşte", „trăieşte" şi se „retrăieşte". Caracteristicile de vârstă, sănătate fizică şi psihică precum şi aptitudinile individului uman influenţează cauzal relaţia psihică despre care vorbim, ceea ce se reflectă nemijlocit, şi în regimul juridic al drepturilor şi obligaţiilor persoanei;

— *relaţia logică*.[77] Expresie a termenilor ce o susţin — subiectul care gândeşte şi obiectul gândit — această relaţie se împlineşte, mai cu seamă, în cadrul „operaţiei logice",[78] care transferă proprietăţi şi construieşte obiecte.

Modelată pe obiect,[79] gândirea nu poate opera — prin urmare nici transmite calităţi şi nici zămisli obiecte — decât dacă se conformează conţinutului asupra căruia s-a îndreptat şi acţionează.[80] De aceea, structura formală a gândirii se diferenţiază pe obiecte[81] şi tot pentru aceleaşi raţiuni, constructele logicii formale nu rămân indiferente faţă de „datul" din care provin.

Menită să fixeze proprietăţi şi să construiască figuri caracteristice, formalizarea juridică reclamă, cu necesitate, „operaţia" logică;

— *relaţia axiologică*. Fiind un „act deziderativ[82] această relaţie se constituie la limita celui ce-şi manifestă dorinţa, „subiectul deziderativ",[83] şi a realităţii dorite, „obiectul dezirabil".[84]

Trebuinţele unuia îşi găsesc satisfacţia în disponibilităţile celuilalt, tot aşa cum, latenţele celui din urmă stimulează predispoziţiile celui dintâi.

Funcţie de specificitatea calităţilor ce determină „termenii" intraţi în contact — subiectul deziderativ şi obiectul dezirabil — actul dezi-

---

76 Relaţia este pentru psihologie „legătura de orice fel între două sau mai multe obiecte, fenomene, însuşiri termeni", psihicul fiind considerat „înainte de toate o relaţie informaţională şi de reglaj" P. Popescu Neveanu, op. cit., Art. Relaţie, pag. 615.

77 Sensul pe care îl acordăm termenului „relaţie" din sintagma „relaţie logică" este cel ontic, de legătură dintre subiectul şi obiectul logic. Am considerat aceasta pentru a putea pune în evidenţă înţelesul generic al conceptului de „operaţie logică". În acest fel, se stabileşte şi deosebirea dintre termenul pe care îl folosim şi cel de „relaţie" din logica relaţiilor.

78 Operaţia logică „vizează transferul proprietăţilor şi construcţia de obiecte". P. Botezatu, Semiotică şi negaţie, Ed. Junimea, Iaşi, 1973, pag. 283.

79 Ibidem, pag. 277.

80 Idem, pag. 283.

81 Idem, pag. 283.

82 T. Vianu, op. cit., pag. 69.

83 Persoana care doreşte.

84 N. Hartmann, op. cit., pag. 374.

derativ este adecvat,[85] dacă obiectul vizat corespunde întru totul apetenței celui ce năzuiește, ori inadcvat,[86] în ipoteza contrară. Adecvarea prilejuiește valorificarea deplină a obiectului apreciat, pe când inadecvarea permite doar estimarea parțială a acestuia, prin „subalternarea"[87] actelor de valorificare.

Atât valorificarea cât și subalternarea operează în cadrul raportului juridic pentru că dau posibilitatea subiectului să-și realizeze interesele corespunzător valorilor de care au nevoie;[88]

— *relația economică*. Redusă la esență, relația economică închează, în aceeași conexiune specifică, proprietăți ale subiectului economic cu însușiri ale lucrului — suport de valoare materială.

Indiferent de sfera activității ce o integrează — producție, repartiție, schimb, consum —[89] și independent de valoarea ce-i corespunde, bun material sau serviciu,[90] relația indicată stabilește puncte și momente de contact între om și natură, dintre acesta și societate. Prin înfăptuirea lor, sunt satisfăcute trebuințele vieții materiale ale individului uman ca și ale grupului ori comunității sociale.

Pentru a fi ocrotită, relația economică este supusă legii, subordonare ce o include firesc în structura raportului juridic;

— *relația morală*. Exprimând un comportament intrat sub incidența normei morale[91], această relație presupune legătura caracteristică a subiectului moral cu valoarea corespunzătoare (morală).

Imanentă „faptului moral",[92] relația morală se subordonează regulii morale și reclamă ceea ce N. Hartmann numea „aplicarea legii de

---

85 Subalternarea actelor valorificatoare înseamnă, în concepția lui T. Vianu, operația prin care „diversele acte de dorință se pot înlocui între ele". Mecanismul axiologic respectiv pleacă de la premisa, potrivit careia fiecărui act deziderativ (estetic, moral etc.) îi corespunde o valoare corelativă (estetică, morală etc.). Este posibil, și realitatea o confirmă, ca un act deziderativ determinat să se îndrepte asupra unei valori necorespunzătoare (un act deziderativ economic asupra unei valori estetice). În asemenea circumstanțe, actul de dorință respectiv nu va cuprinde, din obiectul necorelativ decât valorile ce-i corespund (în exemplul dat, din bunul în care „dominantă" era valoarea estetică, actul deziderativ economic nu consacră decât valoarea economică care este doar conexă, adecvată și coadaptată celei estetice). Apud T. Vianu, op cit., pag. 69—71.

86 Act deziderativ adecvat sau act de dorință ori apetitiv adecvat este cel al cărui obiect este corelativ dorinței exprimate.

87 Act deziderativ inadecvat — act de dorință cu obiect conex, inadecvat, coadaptat valorii dominante.

88 Deoarece valorile se implică chiar dacă sunt ireductibile și opuse ori cum se exprimă N. Hartmann, se înrudesc, iar bunurile ca suport al valorii, pot avea și un conținut axiologic complex, este firesc ca satisfacerea, prin mijlocirea raportului juridic a dorințelor celui ce râvnește, să se obțină atât prin acte deziderative adecvate cât și prin cele de subalternare.

89 J. Garnier, Traité d'économie politique, Granier freres Guillaumin et C., Paris, pag. 1—5; Colectiv ABC-ul economiei de piață moderne, op. cit., Art. Activitatea economică, pag. 39.

90 Ibidem, pag. 57.

91 O. G. Drobnițki, Noțiunea de morală, Ed. Șt. și Enc., Buc., 1981, partea a II-a, pag 59.

92 T. Cătineanu, op. cit., pag. 77 și urm.

fundare"[93] iar teologia morală ortodoxă înţelege prin „scopul faptei morale".

Legea de fundare stabileşte că valoarea morală se întemeiază pe o „valoare de bun", faţă de care, cea dintâi rămâne independentă prin conţinut şi gradualitate, şi statorniceşte că distincţia între „valoarea intenţiei" şi „valoarea intenţionată"[94] este esenţială.

Concomitent, doctrina teologică creştină, incluzând scopul între criteriile faptei morale, îl determină ca „intrinsec",[95] pe cel al „acţiunii în sine", abstras voinţei autorului, şi ca „intrinsec" pe cel concretizat în obiectivul urmărit de făptuitor. Cele două scopuri pot fi concordante până la indetitate şi sinceritate ori discordante, până la opoziţie şi ipocrizie.

Raportată la calităţile subiectului şi la cele ale obiectului intrate în conjuncţie axiologică, relaţia prezentată poate fi etică sau moral-religioasă. În prima ipoteză limita comportamentului etic este trasată de norma morală, în cealaltă situaţie criteriul de apreciere rămâne voinţa lui Dumnezeu.

Prin esenţă, socială şi subscrisă normei, relaţia morală se integrează în raportul juridic.

— *relaţia juridică*. Realizată ca drept subiectiv şi obligaţie se integrează în conţinutul raportului juridic.[96]

---

93 N. Hartmann, op. cit., pag. 373 şi urm. Această lege stabileşte, în prima parte: „Toate valorile morale sunt întemeiate pe valori de bunuri... Totuşi caracterul lor specific rămâne cu totul autonom faţă de valorile de bunuri care le servesc ca fundament", iar, în a doua parte prevede că: valoarea morală nu include valoarea de bunuri care o întemeiază; înălţimea valorii morale rămâne independentă faţă de cea a valorii materiale ce o fundează; realizarea valorii morale nu depinde de înfăptuirea valorii de bunuri.

94 „Valoarea intenţionată", care este valoare de bunuri, nu exprimă valoarea morală. Aceasta se află în intenţia sau scopul faptei săvârşite care este „purtătoarea valorii morale şi exprimă, ceea ce N. Hartman numeşte „valoarea intenţiei". In acest sens gânditorul german conchide: „Cine vrea să facă o bucurie unui om, nu acţionează pentru a fi plin de dragoste — oarecum pentru a se vedea pe sine împodobit cu predicatul acesta valoric — ci exclusiv pentru a-i procura bucurie; de pildă ca darul să-i fie de folos" (N. Hartmann, op. cit., pag. 374—376). El se gândeşte la celălalt, nu la sine şi tocmai, numai în măsura în care se gândeşte la celălalt, el este plin de dragoste" (Ibidem).

95 Unul dintre criteriile faptelor morale este finalitatea urmărită de autorul lor. În această privinţă, teologia morală deosebeşte „scopul intrinsec", inerent acţiunii (în sine) şi scopul extrinsec, reprezentând ţinta urmărită de autor. Scopul extrinsec poate fi identic sau deosebit de cel intrinsec. Dacă scopul intrinsec, cel al acţiunii, este moral, iar cel extrinsec se manifestă identic, acţiunea este morală. Dacă scopul extrinsec este altul decât cel al acţiunii, fapta se degradează prin ipocrizie.

96 Sintagma „relaţie juridică" pune în discuţie pe cea de „raport juridic". Stabilirea acestor două concepte presupune atât o delimitare de ordin general — etimologic, semantic şi ontic — cât şi una specifică de domeniu.

Sub primul aspect, considerăm că relaţia ca legătură determinată a două relate, se deosebeşte de raport care se denotă ca relaţie specificată prin natura interdependenţei intervenită între termenii ce o susţin.

Spre această concluzie militează:

a) etimologia cuvântului „relaţie" cu înţelesul principal de simplă „ducere repetată" (C. Guţu, Dicţionar latin-român, Ed. Şt. şi Enc., Buc., 1983, Art. relatio, pag. 1054) sau de neprecizată „ducere înapoi" ori „aruncare asupra altuia" (I. Nădejde,

Dicționar latin-român. Ed. Viața românească, Iași, Art. relatio, pag. 571) și cea a vocabulei „raport", provenită din franțuzescul „rapport", cu sensul de „relație caracterizată" (Petit Larousse illustre, Librairie Larousse, Paris, 1907, Art. relation, pag. 845).

b) semantica curentă care:

— demonstrează că deși lexicografic, celor doi termeni li se recunoaște „sinonimia", aceasta se menține global-imperfectă (trimite doar la aceeași realitate: legătură sau conexiune) și nu este restrâns-perfectă de comportament contextual și de variantă funcțională (A. Bidu Vrânceanu, N. Forăscu, Cuvinte și sensuri, Ed. Șt. și Enc., Buc., 1988, pag. 113; Dicționarul explicativ al limbii române, DEX, Ed. Acad. R.S.R., 1975, Art. raport pct. I.1 și Art. relație, pct. I.1, pag. 735);

— precizează înțelesul calificat al termenului „raport" care, atât prin sensurile înrudite (relația între persoane și obiecte; instituție; relații matematice: „cât" ori „numerică") ca și prin cele îndepărtate (comunicare sau casă de raport), pune în evidență că acesta (termenul raport) reprezintă o „anumită relație".

Într-adevăr, pentru a indica realitatea complexă corespunzătoare situațiilor de fapt reproduse mai sus din DEX, vocabula „relație" devine insuficient de expresivă. De aceea, amplificându-și conținutul identic prin note ce reflectă însușirile noilor referenți pe care este chemat să-i semnifice, termenul de relație accede la cel de raport, pe care îl promovează și față de care se diferențiază. Unei noi realități îi corespunde astfel un nou construct lexical;

c) specificul ontic al relației care, spre deosebire de raport, ce se întemeiază pe suporturi, presupune relate. (M. Florian, op. cit.).

În această privință, ambele ipoteze menționate presupun înfăptuirea unei legături a entităților intrate în contact, datorită proprietăților ce le definesc, dar pe când „relația" implică o simplă compatibilitate calitativă între realitățile contactante, „raportul" mai pretinde și respectarea unor parametri de conjuncție. Aceștia au în vedere calitățile obiectelor-suport, pentru că, doar în prezența și datorită unor atari însușiri, o relație se convertește în raport. De aceea, spre pildă, legătura materială dintre individul uman și lucru rămâne o simplă relație economică, atâta vreme termenii vizează doar satisfacerea unor nevoi exclusiv și limitat vitale, și, tot pentru aceeași rațiune, legătura respectivă se transformă într-un raport juridic, când celui în cauză i se acordă calitatea de persoană iar obiectului cea de bun ori de element patrimonial.

Prin însumări succesive de calități, câștigate deopotrivă de subiect ca și de obiect, relata se transformă treptat în suport, iar relația devine raport. Existentul îmbogățit se schimbă în construct nou ce se cere determinat față de ceea ce i-a premers și-i coexistă.

Ca urmare, termenii discutați își suprimă sinonimia: ontic, prin determinare calitativă; logic, prin demnitatea de gen recunoscută relației ,față de postura de specie ,rămasă raportului; semantic, prin distincții de semnificație și sens.

Sub cel de al doilea aspect, cel de domeniu, deosebirea dintre conceptul de relație juridică și cel de „raport juridic" se obține, funcție de diferențele ce apar între categoriile de „realitate juridică" și de „sistem de drept".

Celei dintâi îi este intrinsecă „relația juridică", celuilalt „raportul juridic". Temeinicia acestei susțineri rezultă din:

— specificul social al realității juridice și cel de structură formalizată legislativ a sistemului juridic. Pe când, prima se fundamentează pe relațiile sociale, pentru că așa cum afirma Saleilles „necesitățile sociale generează instituțiile juridice (R. Saleilles, op. cit., pag. 45) sistemul juridic este o totalitate reglementată prin voința legiuitorului, cu coerență interioară, grupare de norme juridice, ramuri de drept și instituții juridice (J. Carbonnier, Sociologie juridique, Librairie A. Colin, Paris, 1972, pag. 140). Așadar, realitatea juridică poate fi considerată o totalitate socială, calificată juridic, iar sistemul de drept o totalitate socială juridicizată sau ordonată prin legiferare;

— caracterul de componentă elementară a realității juridice recunoscut relației juridice și cel de construct juridic imanent sistemului de drept atribuit raportului juridic.

Măsura în care relația juridică și realitatea juridică se presupun, confundă ori se diferențiază, variază între concepția doctrinară ce le identifică și cea care le

separă explicit și justificat. Se înscriu, în această zonă de preocupări teoretice, elaborate cum este cel conceput de Saleilles pe ideea contopirii „relației juridice" cu „realitatea juridică" sau cel susținut de M. Djuvara, potrivit căruia „relația juridică" este doar unul din cele trei elemente componente ale „realității juridice" (M. Djuvara, op. cit.).

Referitor la dualitatea sistem de drept — raport juridic, opiniile sunt în general concordante, în sensul considerării dualității menționate o concretizare a alcătuirii întreg — parte sau totalitate (sistem de drept) componentă (raport juridic).

Rezultă, din cele de mai sus, că, deși efective, oscilațiile doctrinare vizate: mențin ca puncte de referință termenii menționați; independent de gradul de implicație, realitatea juridică presupune totdeauna relația juridică, iar sistemul de drept, raportul juridic; sugerează continuitatea de conținut și exprimare formal logică între entitățile vizate de conceptele discutate;

— sensul termenilor: „relație juridică", „raport juridic" și „raport între dreptul subiectiv și obiectiv".

In doctrina de specialitate semantica acestor sintagme este prilej de discuție și chiar de controversă.

Au fost și sunt autori care consideră constant ori sporadic, deliberat sau spontan, conceptele de relație juridică și de raport juridic sinonime (sinonimie perfectă sau imperfectă).

Alții le-au atribuit semnificație și înțeles diferențiat. Dintre aceștia, îl remarcăm pe Kant care face distincția implicită între „relația juridică", rezervată fenomenelor sociale cu rezonanță juridică, și „raportul juridic" consacrat situațiilor expres disciplinate de lege (I. Kant, Scrieri politice, Ed. Șt., Buc., 1991, pag. 114, 395, 259, 325, 97, 115 etc.).

Pe aceeași linie a determinărilor specifice, dar poate mai nuanțat, evoluează și Mircea Djuvara. Pentru el raportul juridic se conturează ca o figură deplin desemnată, denotată ca legătura interpersonală ce se referă la un anumit obiect. In viziunea acestui autor, raportul juridic face parte din realitatea juridică al cărui conținut îl alcătuiește împreună cu personalitatea juridică, actul juridic și obiectul juridic.

Edmond Picard, la rândul său, introduce în discuție termenul de „raport între subiect și obiectul unui drept". Fostul profesor al Universității din Bruxelles se oprește la termenul menționat în cadrul studiului anatomic pe care îl întreprinde asupra unui drept (anatomie d'un droit) subiectiv, pe care îl descrie ca fiind alcătuit din patru elemente: subiect, obiect, raport și constrângere (E. Picard, Le droit pur, Ed. E. Flammarion, Paris 1908, pag. 59).

Interesant ni se pare faptul că Picard nu-și precizează termenul respectiv, nici față de „relația juridică", nici față de „raportul juridic", cu toate că aceste două concepte se mențin în subtextul raționamentului amintit, întrucât fiecare din ele și amândouă împreună sunt limite ontice și conceptuale, față de care atât dreptul subiectiv cât și obligația trebuie să se definească. Cel dintâi, relația juridică ca expresie a realității juridice, sursa socială de drepturi subiective și obligații, celălalt, raportul juridic, ca element al sistemului de drept ce integrează drepturile și obligațiile persoanei. De altfel, inconsecvența de raționament juridic comisă se resimte, fiindcă termenul de raport —element esențial al dreptului subiectiv, deși îl presupune și pe cel de „relație juridică" este ambiguu și nesemnificativ. Ambiguu întrucât, fiind omonimul celui din sintagma „raport juridic", creează confuzie, și nesemnificativ fiindcă nu poate exprima nici rațiunea corelativității dreptului subiectiv cu obligația și nici includerea acestora două din urmă în conținutul raportului juridic.

De aceea, considerăm că analiza logică a termenilor menționați demonstrează necesitatea păstrării în limbajul juridic numai a celor de „relație juridică" și de „raport juridic", fiecare cu o valoare semantică de sine stătătoare;

— statutul ontic distinct al relației juridice față de cel al raportului juridic.

Relația juridică, prin însușirile relatelor sale, persoanele și obiectul, face parte din realitatea juridică care, prin reglementări legislative se constituie în sistem de drept. In cadrul acestuia, legiuitorul, ca exponent al unei suveranități de stat date, formalizează realitatea juridică și cuprinde relațiile juridice în structura expres elaborată a raportului juridic, „Persoana" primește, astfel, personalitate juridică și devine

Dreptul subiectiv fiind aptitudinea recunoscută de lege persoanei de a avea şi pretinde o conduită[97] presupune o „relaţie juridică activă" ce conexează tipic, ca „relate", calităţile recunoscute de legiuitor subiectului cu însuşirile ce caracterizează obiectul, asupra căruia poartă îndrituirea respectivă. Concomitent, obligaţia actualizează „relaţia juridică pasivă", ai cărui „termeni" sunt atât caracteristicile celui îndatorat cât şi particularităţile obiectului pe care acesta din urmă trebuie să-l presteze.[98]

De aici, terminologia curentă de „titular" de drepturi sau de obligaţii, de „obiect" de drept ori de obligaţie, ca şi cea de facilităţi sau prerogative atribuite dreptului subiectiv ori cea de comportament asumat sau impus, specifică obligaţiei. Şi tot de aici, caracterul corelativ al dreptului subiectiv şi al obligaţiei. Entităţi juridice contrare dar nu contradictorii, de aceea: coexistente, interdependente şi simultane, dreptul subiectiv şi obligaţia se regăsesc împreună în „conţinutul" raportului jurdic.

Corelativitatea lor fundamentează şi explică existenţa dreptului subiectiv prin cea a obligaţiei corespunzătoare, şi a acesteia din urmă prin recunoaşterea conferită de către legiuitor celei dintâi.

În sfârşit, cuprinderea dreptului subiectiv şi a obligaţiei în conţinutul raportului juridic face ca subiectul acestuia să dobândească şi calitatea de titular de drepturi şi de obligaţii, precum şi ca „obiectele" celor două entităţi incluse (dreptul şi obligaţie) să fie introduse în structura unitară şi complexă a obiectului raportului juridic.

Eterogene prin natura domeniului de manifestare, dar omogene prin sursă (omul) şi finalitate (realizarea intereselor umane) relaţiile

subiect al raportului juridic şi titular de drepturi şi obligaţii, tot aşa cum, bunul cu care aceasta (persoana) a intrat în contactul dorit, parvine la stadiul de obiect al raportului juridic.

Formalizarea juridică a relatelor — persoane şi bunuri — termeni ai faptului social, determină şi modificarea regimului juridic al relaţiei juridice. Aceasta va dobândi, fie calitatea de drept subiectiv, fie pe cea de obligaţie, după cum va exprima poziţia activă de supraordonare a titularului de drept ori pe cea de subordonare a titularului de obligaţie. Ca urmare: relaţia juridică: poate fi denumită activă, dacă corespunde dreptului subiectiv sau pasivă când indică o obligaţie; menţine legătura de substanţă socială între realitatea juridică, din care provine, şi sistemul juridic, la fundarea căruia participă; stabileşte între dreptul subiectiv şi obligaţie o corelativitate de existenţă (interdependenţă) şi de expresie conceptuală caracterizate; integrează dreptul subiectiv şi obligaţia în conţinutul raportului juridic; statorniceşte şi întreţine unitatea raportului juridic, atât prin corelativitatea drepturilor subiectve şi a obligaţiilor recunoscute titularilor, ce devin subiecte ale raportului juridic, cât şi prin legătura imediată apărută între acestea (subiectele raportului juridic) şi obiectul raportului juridic în care se regăsesc împreună şi unitar obiectul dreptului subiectiv cu cel al obligaţiei.

97 Am reţinut din conţinutul dreptului subiectiv ceea ce este comun definiţiilor date acestei categorii juridice.

98 Expresiile „relaţie activă" şi „relaţie pasivă", corespunzătoare dreptului subiectiv şi obligaţiei, reflectă deopotrivă poziţia supraordonată a titularilor de drepturi şi subordonată a celor de obligaţii, ca şi specificul relaţional al categoriilor juridice: drept şi obligaţie. Concomitent sintagmele respective pot pune în evidenţă şi deosebirea dintre „relaţia juridică", termen categorial al realităţii juridice, şi relaţia juridică activă sau pasivă ,determinare specifică a celei dintâi.

nejuridice până aici prezentate (psihologică, logică, axiologică, economică, morală) se integrează în figurile juridice corespunzătoare (dreptul subiectiv și obligația) care, la rândul lor, fac parte din conținutul raportului juridic.

* * *

Analiza de termen a raportului juridic confirmă unitatea de cuprins și alcătuire a elementelor acestei figuri juridice, caracteristică fundamentată pe integrarea unitară de entități eterogene într-o formă juridică specifică.

Modelat pe datele unei realități juridice ce reflectă personalitatea subiectului și concretizează virtualitățile obiectului, raportul juridic este prin „componente" și „termeni" o nedesmințită „unitate": ontică, gnoseologică, axiologică și juridică.

3. *Integrarea categorială, de ramură de drept.*

Această integrare se relevă „categorială", întrucât se referă la un concept fundamental al științei juridice, dreptul de proprietate, este de „ramură de drept", deoarece privește „dreptul civil" și subliniază o dublă unitate, pentru că vizează atât pe cea de ramură de drept cât și pe cea a raportului juridic de proprietate.

3.1. *Unitatea de ramură de drept*

Fiind o totalitate de norme juridice, organic alcătuită, cu principii și metodă de reglementare comună, aplicată unor relații sociale cu aceeași specificitate, dreptul civil, ca ramură a sistemului nostru juridic, reflectă „unitatea" acestuia din urmă, și-și construiește „unitatea" propriei sale alcătuiri. Din cuprinsul acesteia fac parte raportul juridic de proprietate și bineînțeles, dreptul de proprietate.

Integrarea acestor două figuri juridice în unitatea de ramură a dreptului civil se înfăptuiește pe temeiul unei întreite determinări, de: legătură ontică, realitate juridică și sistem de drept.[99]

Ontic,[100] esențializat, dreptul de proprietate ca și raportul juridic de

99 Cele trei determinări decurg din natura dreptului de proprietate care presupune: o realitate ontică (datul); o realitate juridică (construitul); un sistem juridic (realitatea juridică legiferată).

100 Nivelul ontic al dreptului de proprietate se referă, în primul rând, la legătura dintre om și obiectul material pe care acesta și-l aproprie, exprimând în acest fel, existența în elementele ei ireductibile: individul uman, lucrul, proprietatea și relația. Structura originară a dreptului de proprietate, repetă astfel gestul inițial al ființei umane de a simți și de a se face simțită de natură. Prin aceasta, omul descoperă și zămislește calități — ale sale, ale altuia ori ale lucrurilor —; se apropie de ceilalți; începe să-și construiască universul de relații în care viețuiește.

proprietate reflectă legătura materială[101] neîngrădită[102] a persoanei[103] cu un obiect[104];

— realitatea juridică circumscrie raportul juridic de proprietate şi consemnează realizarea relaţiei ontice ca drept de proprietate;[105] iar

— sistemul de drept, cuprinzând dreptul civil îşi imprimă trăsăturile ce-i reflectă unitatea şi transmit unitate, atât dreptului de proprietate cât şi raportului juridic de proprietate.[106]

Cu semnificaţia şi eficienţa de substrat ontic originar,[107] legătura materială persoană-obiect se regăseşte la nivel de realitate juridică, sistem de drept şi raport juridic.

---

101 Legătura realizează contactul celor două entităţi. Ea este materială, deoarece se înfăptuieşte, în special, fizic, prin senzorialitatea fiinţei umane şi specificul stimulativ al obiectului simţit. Este relevant, credem, în această privinţă, să reamintim, că în concepţia kantiană, proprietatea se constituie, la început, fizică, empirică ori fenomenală (detenţia) ca o „possessio phaenomenon", o proprietate fenomenală sau o „stare naturală" (I. Kant, Scrieri moral-politice, op. cit., pag. 99—113) ca şi teoria hegeliană potrivit căreia, proprietatea este determinată, mai întâi, prin „luarea nemijlocită în posesie". Aceasta din urmă calificată, de acelaşi filosof german, „o sesizare corporală", „este pe latură senzorială întrucât *eu* sunt în această posesie nemijlocit prezent" (G.W. Fr. Hegel, Principiile filosofiei dreptului, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1969, pag. 80—81).

102 Atributul „neîngrădită", aplicat legăturii ontice specifice dreptului de proprietate, implică actualizare fizică, fiindcă existenţa ei, aşa cum arătam (Nr. 101), este primordial senzorială.

103 Persoana, termen al legăturii materiale, implică potenţialitate, pentru că presupune disponibilităţi etimologice, materiale şi spirituale. Sursa acestei potenţialităţi eterogene se regăseşte în personalitatea umană care prin acte apetitive, este în măsură să evalueze adecvat sau inadecvat, obiectul-suport de valoare, la rândul său, corelativ sau necorelativ. De aceea, eminamente fizică, legătura ontică dobândeşte treptat şi ascendent semnificaţie axiologică, pe măsură ce dorinţele subiectului se actualizează iar virtuţile obiectului se împlinesc.

104 Legătura neîngrădită persoană-obiect presupune excluderea interpuşilor, ceea ce evidenţiază calitatea legăturii ontice (componentă a dreptului de proprietate) — de a concentra puterea subiectului asupra entităţii pe care acesta şi-o însuşeşte. Interpuşii vor putea fi obiecte ce împiedică sau chiar desfiinţează legătura materială ori persoane, prin ale căror fapte, puterea celui în cauză poate fi diminuată, alterată, împiedicată sau desfiinţată. Ca urmare, prin destinaţia ei, de a împlini finalitatea urmărită de subiect, ca şi prin scopul preconizat de acesta din urmă, legătura ontică pretinde excluderea oricăror interpuneri ce i-ar compromite realizarea.

105 Înfăptuită fizic în limitele realităţii ontice, relaţia materială specifică dreptului de proprietate se actualizează axiologic în realitatea juridică, întrucât, în cadrul acesteia, potenţialităţile timologice, ce se integrează în raportul juridic de proprietate, prind viaţă.

106 Componentă a sistemului nostru juridic, raportul juridic de proprietate este firesc să-şi exprime coordonatele de substanţă, structură şi totalitate juridică ale categoriilor fundamentale ce îl integrează: ramura şi sistemul de drept.

107 Considerăm legătura ontică ca fiind pentru raportul juridic de proprietate: originară, pentru că acesta este „datul" ce o fundamentează şi primară, întrucât este cea dintâi în ordinea legăturilor ce se stabilesc între titularul de drept de proprietate şi obiectul îndrituirii respective.

3.2. *Unitate de raport juridic de proprietate.*

Specie a raportului juridic, cel de drept de proprietate își exprimă „unitatea" ca și cel din sfera căruia face parte, prin construct și termen.

3.2.1. *Unitatea de construct.* Raportul juridic de proprietate își demonstrează unitatea: tipologic,[108] ca structură juridică caracterizată; categorial,[109] ca drept real; și specific, ca drept de proprietate.[110]

Dacă sub primul aspect, reproduce unitatea raportului juridic civil, sub cel al dreptului real, dimensiunea discutată rezultă mai cu seamă, din natura obiectului material pe care acesta (raportul juridic de proprietate) îl include. Fiind corporal, obiectul respectiv marchează decisiv trăsăturile raportului juridic în care se înglobează, încât, împreună cu alte determinații referitoare la persoană, face ca dreptul real să fie: patrimonial; apt de exercitate prin reprezentare și reparaţie pe cale de despăgubiri; limitat în număr și formă; susceptibil de prescripţie achizitivă; și temei de derivare juridică pentru drepturile de urmărire și preferinţă.

În fine, unitatea raportului analizat reflectă și complexitatea dreptului de proprietate, apreciată atât prin atributele pe care le conferă, ce acordă titularului aproprierea integrală, fizică și juridică, a bunului ce-i aparţine, cât și prin dezmembrămintele pe care le generează. Deși autonome, acestea din urmă, nu desființează unitatea originară a raportului juridic respectiv care rămâne și funcţionează în limitele de „nudă proprietate".

3.2.2. *Unitatea de termen.* Menţinându-ne în cadrul aceleiași viziuni pluridisciplinare aplicată în prima parte a lucrării, pentru considerente asemănătoare celor acolo expuse, vom trata în cele ce urmează:

3.2.2.1. *Subiectul raportului juridic de proprietate.* Corespunzător prezentării raportului juridic, și examinarea pe care o începem se referă la:

— *subiectul psihologic.* Circumscris datelor ce-i fixează interesele, scopul și conduita funcţie de aproprierea obiectului pe care și-l însușește subiectul psihologic" examinat este individul uman sau grupul de persoane ce desfășoară procese și activităţi psihologice tipice: cognitiv, percepe și gândește „ce" și „cum" își apropie; afectiv, trăiește „emoţia posesiunii"[111] lucrului dorit; volitiv, își manifestă voinţa de aprehensiune, la fel cum va zămisli, exprima și învăţa ce înseamnă

---

108 Ne referim la tipologia structurilor create de formalizarea juridică exprimată aici prin figura „raportului juridic".

109 Este vorba despre categoria drepturilor reale din sfera cărora face parte și dreptul de proprietate.

110 Semnificaţia raportului juridic de proprietate este nemijlocit determinată și de caracteristicile juridice ale dreptului de proprietate.

111 „Emoţia posesiunii" își găsește expresie axiologică în afectele posesiunii și aprobării.

performanţa de „a fi" posesor ori proprietar, sau „a avea ori nu" un bun.[112] Constrâns să se conformeze parametrilor subiectivi şi obiectivi ce încorporează „aproprierea" oricărui bun, „subiectul psihologic" individual precum şi cel de grup îşi vor răsfrânge în tot ce întreprind, cel dintâi, individualitatea şi personalitatea[113], iar celălalt specificitate;

— *subiectul logic*. Considerat ca subiect al propoziţiei logice, acesta — subiectul logic — întruneşte atributele corespunzătoare aptitudinii de a poseda, folosi şi dispune de lucrul ce-i aparţine, şi este în măsură să gândească diferenţa conceptuală dintre „a fi proprietar" şi „a avea în proprietate".[114]

De corectitudinea conceptualizării şi validitatea inferenţelor pe care subiectul logic le construieşte, depinde valoarea şi funcţia de adevăr a concluziilor pe care acesta le elaborează ca şi cunoaşterea, ignorarea, aplicarea, eludarea, respectarea sau încălcarea prevederilor legale;

— *subiectul axiologic*. În calitatea de ins ce doreşte să materializeze contactul cu un lucru, suport material al unei valori spre care năzuieşte, subiectul axiologic este cel ce trăieşte actul deziderativ al însuşirii unui bun.

Actul de conştiinţă parcurs în atari circumstanţe comportă pentru subiectul deziderativ, funcţie de împrejurări, deopotrivă posibilitatea efectuării unui proces de alternare a actelor de conştiinţă vizate,[115] ca şi al unuia de subalternare a procedeelor de valorificare.[116] Şi într-un caz şi în celălalt, subiectul axiologic va fi în măsură să-şi fixeze limitele în cadrul cărora şi-a însuşit valoarea dorită;

— *subiectul economic*. Individul uman sau persoana care îşi apropie bunuri economice cade sub conceptul de subiect economic.

Spre deosebire de alte subiecte, cel despre care vorbim este prioritar aplecat spre contactul direct cu bunul pe care doreşte să-l consume. Chiar dacă obţinerea unor asemenea valori implică relaţii sociale, nemijlocirea legăturii omului cu bunul este deopotrivă iniţială şi finală. De început pentru că, în preistorie, omul şi-a desprins, fără

---

112 Semnificaţia logică şi juridică a verbelor „a avea" şi „a fi" în nemijlocită relaţie cu dreptul de proprietate este discutată infra Nr. 159.

113 Atât individualitatea cât şi personalitatea fiinţei umane îşi găsesc, funcţie de capacitatea de exerciţiu recunoscută subiectului dreptului de proprietate, realizarea caracteristică în cadrul raportului juridic de proprietate.

114 Vide infra Nr. 154 la 159.

115 Potrivit unei concepţii axiologice însuşite şi promovate de T. Vianu, actele de conştiinţă trăite de fiinţa umană sunt: reprezentarea, gândirea, simţirea şi dorinţa. Fiecăruia îi corespunde un obiect corelativ şi anume: reprezentării, imaginea; gândirii, abstracţiunea; simţirii, afectul; dorinţei, valoarea.

Actele de conştiinţă pot să se afle în funcţie neadecvată, dacă se orientează asupra unor valori necorelative (nespecifice, necorespunzătoare). Este cazul, aşa-zisei alternări ori înlocuiri a actelor de conştiinţă. În atari situaţii, actul de conştiinţă nu va cuprinde din obiectul necorelativ — decât dacă acesta o include şi atunci doar în măsura în care o include — partea ce-i este corelativă. Una din ilustrările procesului de alternare a actelor de conştiinţă o constituie „mitul" pentru „valorile" (obiect corelativ al dorinţei) cuprinse de reprezentare, ori afectele posesiei sau aprobării, tot pentru valori ,dar de astă dată incluse de „simţire".

116 Vide supra Nr. 85.

îndoială, singur, din lucrul frugifer, fructul dorit pentru a-l consuma, și de sfârșit, fiindcă oricât de complexe și esențial-sociale sunt procesele economice de producție, repartiție și schimb, realizarea valorii de întrebuințare este trăită de consumator nemijlocit, numai cu bunul de care are nevoie;

— *subiectul moral*. Ținând seama de distincția deja operată între subiectul moral și cel moral-religios al raportului juridic, considerăm că și în cazul raportului juridic de proprietate cele două categorii de subiecte pot fi identificate.

Se desemnează — astfel un subiect al faptului moral (subiectul moral) și altul al faptului moral-religios (subiectul moral-religios) al raportului juridic de proprietate.

Pe când, pentru cel dintâi, limita morală sau Binele, în dobândirea și transmiterea unui bun este cel încorporat în norma morală (minima moralia) pentru celălalt, preceptele ce-i guvernează faptele sunt cele ale voinței lui Dumnezeu (maxima moralia). De remarcat că, în ambele situații, respectarea prevederii juridice exclude imoralitatea, dar poate împiedica transgresarea normei divine. Aceasta fiindcă, morala creștină, depășind prin sursă și finalitate socialul-uman, fundamentează și cere o sporită responsabilitate;

— *subiectul raportului juridic de proprietate*. Asemănător subiectului raportului juridic, cel despre care vorbim este fie o persoană fizică, fie una juridică. Specific, subiectul activ este totdeauna nominalizat și titular de drept, în timp ce subiectele pasive rămân anonime și ținute să execute o obligație ce le impune o abstențiune.

De asemenea, potrivit vârstei, persoana fizică, și conform principiului specialității, persoanele juridice, evoluează fiecare, referitor la dreptul de proprietate ce le revine, într-un regim juridic distinct.

3.2.2.2. *Obiectul raportului juridic de proprietate*.

Fiind o valoare cu corporalitate desemnată, destinată unei apropieri exclusive, obiectul raportului juridic de proprietate este alcătuit din conduita subiectelor și un obiect material caracterizat.

Adaptat scopului de apropriere căruia i se subordonează, obiectul conduită, ca manifestare exteriorizată a subiectului, își menține o certă și continuă uniformitate de relație și structură psihică, pe când obiectul material, prin concretețea sa, implică o necurmată diversitate de conținut și valorificare. Așadar:

— *obiectul psihologic*, care vizează „valori ale vitalului", în cazul raportului juridic de proprietate înglobează, în ceea ce privește obiectul material al acestui raport, varietatea de bunuri pe care subiectul tinde să și le însușească spre a-și proteja, menține, continua și ameliora viața.

Se inserează în această suită axiologică: somaticul-uman, valorile materiale necesare omului pentru a-și susține biologicul, precum și alte valori de eficiență mediată pentru existența subiectului psihologic. Cuprinse în procesele și activitățile psihologice specifice oricărei

„aproprieri" valorile premenționate devin, prin juridicizare, obiect de însușire pentru titularul dreptului de proprietate;

— *obiectul logic*, ca valoare și funcție de adevăr a raportului juridic examinat, reprezintă „gândirea fără contradicție" de către proprietar a obiectului însușit. Altfel spus, entitatea despre care vorbim, își găsește expresia în construcția logică care stabilește „ce" este și „cum" se formează „obiectul" cercetat.

Răspunzând primei întrebări „obiectul logic „stabilește natura" corporală sau incorporală a lucrului însușit, soluționând-o pe cealaltă, statornicește însușirile bunului vizat funcție de relația juridică concretă în care acesta este implicat. Printr-o asemenea specificare, bunul poate fi: „în proprietate", „posedat" ori numai „în detenție".

Rezultat al unui proces anumit de gândire, obiectul analizat reflectă proprietățile unor entități exterioare celui ce gândește ceea ce îi conferă rolul, privilegiul de a fi punctul și momentul de contact între structura logică a raportului juridic și realitate;

— *obiectul axiologic* este cel corelativ unui act deziderativ de apropriere sau altfel formulat, valoarea însușită de către cel ce și-a dorit-o.

Integrat obiectului juridic al raportului juridic de proprietate, obiectul axiologic este alcătuit dintr-o manifestare exteriorizată de apropriere (obiect conduită) ca și dintr-un bun (obiect material).

Concomitent, exprimând o valoare juridică, obiectul axiologic discutat include și „valori integrate". Acestea vor putea fi: reale și materiale (valori economice)[117] ori reale și spirituale (teoretice sau estetice), corporale ori incorporale, dar exclud persoana. Aceasta din urmă ca „obiect al valorificării noastre obligatorii" și „centru de volorificări proprii", nu poate fi decât al raportului juridic prezentat.

În sfârșit, funcție de alternarea actelor de conștiință,[118] obiectul axiologic va putea genera și afecte de plăcere sau aprobare[119] la fel cum, subalternarea operată, între valorile materiale și cele spirituale implicate în actul deziderativ de apropriere își va găsi una din cele mai ilustrative exprimări în: „aprecierea monetară a valorii economice", în „frumosul teologic" sau în „bunurile prețioase" reglementate de dreptul canonic;[120]

— *obiectul economic* își află denotatul în valoarea economică reprezentată de bunul material însușit de către cel interesat.

Aceasta, valoarea economică, presupune aprecierea economică cu alternativele ei majore — valoarea muncă și valoarea utilitate — precum și moneda. Întrucât cele două alternative ale evaluării economice se referă mai ales la „conduita de evaluare", în cele ce urmează vom insista asupra monedei.

117 Vide supra Nr. 51.

118 Vide supra Nr. 115.

119 Vide supra Nr. 115.

120 Vide supra Nr. 144.

Cu înțelesul generic de „semn bănesc, simbol al unei anumite cantități de aur și argint, care înlocuiește în procesul de circulație banii confecționați din metale,[121] utilizată sub forma metalică, bani de hârtie sau / și bancnotă;[122] cu valoare proprie, dacă este „principală", ori numai reprezentativă, în ipoteza celei „divizionare"[123] aceasta (moneda), ca obiect al actului de apropriere economică, se reflectă nemijlocit în dreptul de proprietate.

Întrebării puse de J. Carbonnier: „Ce înseamnă această monedă care are puterea unică de a dubla orice lucru precum umbra dublează corpurile",[124] legislația, jurisprudența și doctrina de domeniu îi găsesc răspunsul în concepte cum sunt cele de „suveranitate monetară,[125] nominalism[126] și valorism monetar,[127], funcții ale monedei;[128]

— *obiectul moral* se constituie din valoarea morală imanentă aproprierii săvârșite.

Fundată pe o valoare de bun[129], cea morală, proprie obiectului analizat, este consubstanțială „însușirii", doar dacă aceasta din urmă se relevă corespunzătoare criteriilor impuse de Binele-moral sau cel moral-religios.

Conformarea la unul sau la celălalt dintre criteriile menționate detemină divizarea obiectului analizat în obiect al unei fapte morale și obiect al unei fapte moral-religioase. În acest fel, „valoarea intenționată" ce revine faptului de însușire a unui lucru accede la rangul de „apropriere morală" numai întrucât „valoarea intenției"[130] se înscrie în parametrii unei morale date.

Două sunt coordonatele pe care le urmărim în dezvoltarea acestor idei. Prima se referă la constatarea că dimensiunea morală este atribuită obiectului conduită care, prin manifestarea exteriorizată ce o descrie, reușește, odată cu aproprierea obiectului material, inert și inexpresiv sub aspect etic, să imprime și coloratura moral-etică a obiectului raportului juridic de proprietate. A doua pune în evidență faptul

---

121 ABC-ul economiei de piață modernă, op. cit., Art. Moneda, pag. 125, C. C. Kirițescu, Moneda, op. cit., pag. 212—213; Dicționar de economie politică Colectiv, Ed. Pol., Buc., 1974, pag. 484.

122 Ibidem.

123 Idem.

124 J. Carbonnier, Droit civil, 3 Les biens. Presses Universitaires de France, 1956, pag. 21.

125 Suveranitatea monetară exprimă puterea absolută și exclusivă de a emite și retrage moneda, de a-i regla cursul, Ibidem pag. 22.

126 Nominalismul monetar reprezintă principiul potrivit căruia o unitate monetară rămâne totdeauna egală cu ea însăși, întrucât denumirea nu i-a fost schimbată. (Idem, pag. 23); Curent de gândire care considera că banii nu trebuie să aibă o valoare proprie, ci una convențională, nominală (C. C. Kirițescu, op. cit., Art. Nominalism, pag. 220.

127 Valorism monetar înseamnă determinarea fluctuațiilor de valoare suportate de obligații stabilite în sume de bani, raportate la variațiile de valoare ale monedei (Carbonnier, op. cit., pag. 42 și urm.).

128 Funcțiile monedei în sens juridic: mijloc de plată, instrumnte de evaluare; obiect de proprietate, Ibidem, pag. 29—38;

129 N. Hartmann, op. cit., pag. 372 și urm.

130 Vide supra Nr. 94.

că, valoarea morală cuprinsă de raportul juridic de proprietate nu se referă doar la ceea ce reprezintă „dobândirea" lucrului, ci la toate modalităţile în care bunul poate fi valorificat: utilizare, păstrare, înstrăinare şi chiar desfiinţare.

Fiecare din aceste ipoteze şi toate împreună, reflectând diversitatea de conţinut şi unitatea în alcătuire a apropierii obţinute prin efectul raportului juridic de proprietate, îşi acreditează valorificarea morală ce i se cuvine. Prin intermediul ei, formalizarea juridică îşi verifică şi consacră coordonata morală.

— *obiectul juridic* este valoarea juridică de apropriere încorporată raportului juridic de proprietate.

Alcătuit dintr-o „conduită de însuşire" şi „un bun specific corporalizat" (fizic sau ideal) acest obiect este, potrivit celor deja menţionate real, spiritual, mijloc, liber, perseverativ şi integrabil.[131]

Fiind o componentă cu conţinut complex a raportului juridic civil, obiectul prezentat este o valoare juridică ce încorporează formalizat alte valori eterogene pe care le ocroteşte.

Acestea, ca „valori integrate" se caracterizează prin obiectualitate, utilitate şi exclusivitate. Obiectualitatea le asigură independenţa faţă de subiect; utilitatea le conferă calitatea de a satisface trebuinţele celui ce le foloseşte ,iar exclusivitatea le face să nu aparţină decât titularului dreptului de proprietate.

Mai trebuie arătat că:

a) obiectualitatea pune în evidenţă calitatea ontică a bunului însuşit de a fi altceva decât subiectul care şi-l aproprie. Prin aceasta se determină deopotrivă statutul de lucru, de realitate discretă a obiectului apropriat, precum şi posibila diviziune dihotomică a universului de bunuri ce cad sub incidenţa dreptului, în bunuri corporale şi bunuri incorporale. Ambele categorii sunt relevante pentru raportul juridic de proprietate: cele corporale, de substanţă fizică, pentru dreptul de proprietate (drept real),[132] celelalte, cele de consistenţă ideală, pentru dreptul de proprietate incorporală[133];

b) utilitatea la rândul ei, în accepţia generică de calitate ce satisface o nevoie umană, indiferent de natura acesteia,[134] este imanentă valorilor mijloc (economică, vitală, juridică, politică)[135] şi se integrează în valori scop (teoretică, estetică, morală, religioasă).[136]

În acest înţeles, obiectul material al raportului juridic de proprietate, în obiectualitatea sa — fizică sau ideală — poate să cuprindă şi valori mijloace şi valori scop, incluse fie, separat, fiecare, în câte un lucru-suport diferit, fie împreună în acelaşi receptacul (lucru-suport).

131 Vide supra Nr. 65.
132 Ne referim la dreptul de proprietate, drept real cu obiect materializat.
133 Este vorba despre obiectul dreptului de proprietate incorporală.
134 ABC-ul economiei de piaţă, op. cit., Art. Utilitatea, pag. 176; J. Garnier, op. cit., pag. 10 şi urm.
135 T. Vianu, op. cit., pag. 95—96.
136 Ibidem.

Astfel, bunul asupra căruia se poartă dreptul de proprietate poate fi sau unul economic-corporal, un autoturism, ori un construct ideal, o idee științifică sau un portret în care se încorporează atât valori mijloc (pânză, culori, uleiuri etc.) cât și o valoare estetică scop (imagine pictată).

Similar acestor exemple, și un imobil clădit poate întruni o utilitate locativă cu o „destinație sacră".[137] Un locaș de rugăciune oferă, alături de condițiile materiale specifice oricărui edificiu, menit unei locuiri permanente ori temporare, și cerințele pretinse de o construcție hărăzită serviciilor de cult. Aceasta face ca același suport fizic — lucrarea edificată — să implice atât o valoare economică cât și una spirituală. Funcție de natura celei spirituale, valorile menționate pot exista separat, ori coexista prin integrare. Dacă valoarea este religioasă[138] și, ca urmare, integrativă, valoarea economică i se va încorpora, iar imobilul destinat cultului, va avea o singură semnificație axiologică, pe cea a valorii integrative (cea religioasă). Dacă între cele două valori nu se stabilesc relații de integrare, ele vor rămâne de sine stătătoare, supuse fiecare unor regularități axiologice distincte.

O ilustrare a modului diferit de reglementare juridică aplicat obiectului material al dreptului de proprietate, funcție de natura acestuia — valoare materială sau valoare spirituală — ne este oferită de dreptul civil și de dreptul canonic.

Pentru dreptul civil, utilitatea ca valoare economică, convertește lucrul căruia îi este atribuită, în obiect evaluabil pecuniar, în element patrimonial[139] și în suport material al aprecierii monetare. Exprimat prin monedă, întrucât oricând poate fi transformat în bani, obiectul material implică caracteristicile juridice ale acesteia (ale monedei):

137 Termen cu o semantică plurală: filosofică, teologică, sociologică, și juridică, „sacrul" este folosit în sintagma „destinația sacră" cu înțelesul generic de:

— categorie filosofică opusă profanului; sentiment religios; purtat și purtător de hierofanii; principiu epistemologic; esențial bivalent (M. Eliade, Tratat de istoria religiilor, Ed. Humanitas, Buc., 1992, pag. 16, 21, 26 și urm.; G. Marino, Hermeneutica lui Mircea Eliade, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pag. 150 și urm.);

— categorie religioasă; esență a religiozității; investit cu atributele de: numinos, tremendum, august și mirabil; apt să genereze fascinație și mirare (R. Otto, Das Heilige Breslau 1917. L. Blaga, Opere 10, Trilogia valorilor, Ed. Minerva, Buc. 1987, pag. 184—189.

— element „din cele mai constante ale fenomenului religios", „identic magicului", subordonat unui stil, „asimilat unui complex întreg de plăsmuiri metafizice-mitologice" (L. Blaga, Ibidem);

— ceea ce este considerat sfânt, divin fiind apt de venerație; valoare absolută. Apud Dicționar de filosofie, Colectiv, Ed. Politică, 1978, Art. Sacru, pag. 614.

138 Valoarea religioasă sintagmă ce exprimă o sinecdocă, denumește „valorile religioase" denotate ca „diferite forme de sacru, bunătatea și puterea divină, caracterul ei august, perfect omniprezent și providențial". Această valoare este personală, spirituală, scop, integrativă, aderentă și amplificativă (T. Vianu, op. cit., pag. 96, 117, 119.

139 Orice bun inclus într-un patrimoniu are o valoare economică exprimabilă în bani.

fungibilitate absolută[140] comercialitate nediferențiată,[141] lichiditate congenitală[142] și perfectă neutralitate.[143] Cea din urmă, neutralitatea, retează orice determinări morale, atribute ce sunt rezervate exclusiv obiectului-conduită.

Pentru dreptul canonic, în schimb, determinantă rămâne valoarea religioasă, concretizată în categoria „bunurilor sacre".[144]

---

140 Calitatea monedei de a putea înlocui prin plată orice bun (J. Corbonnier, op. cit., pag. 22).

141 Însușirea monedei de a fi un bun în schimbul căruia se poate obține orice alt lucru, Ibidem.

142 Aptitudinea monedei de a fi totdeauna evaluată. Idem.

143 Calitatea monedei de a nu fi prin ea însăși licită, ilicită, morală, imorală, Idem.

144 Termenul de „sacru" din sintagma „bunuri sacre" are o semnificație juridică. Vom încerca fixarea înțelesului acestei vocabule la nivel: etimologic, social și juridic.

a) Etimologic. Derivat din latinescul „sacer" adjectiv cu sensul de: 1. (propriu) consacrat unei divinități; 2 (figurat) sfânt, divin, extraordinar, venerabil, august, imperial; 3. consacrat unei divinități din infern, blestemat, ticălos; 4. os sacru (C. Guțu, op. cit., Art. Sacer, pag. 1030), termenul ce ne preocupă este corelat etimologic cu cel de „sanctus", adjectiv, cu semnificația de: 1. inviolabil, sfânt, sacru; 2. venerat; mărit; august. 3. virtuos, curat, cinstit, conștiincios (C. Guțu, op. cit., Art. Sanctus pag. 1088).

Atât „sacer" cât și „sanctus" își află etimonul comun în verbul latin „sancire" cu o semantică plurală, exprimată în următoarele sinonimii: 1. a sancționa, a confirma un lucru, a-l garanta față de orice atingere prin pedeapsă (J. Ortolan, Explication historique des instituts de l'empereur Justinien. Librairie Plon, Paris, 1983, vol. 2, pag. 254); a face legi (I. Nădejde, op. cit., Art. Snacio-cire, pag. 592), a face mirabil; 2 a stabili, a hotărî, a promulga; 3. a interzice ,a pedepsi (C. Guțu, op. cit., Art. Sancio-ire, pag. 1087).

Pe aceeași linie semantică cu cea a termenilor până aici prezentați, se înscriu verbul „sacro-are" care înseamnă: 1. a închina divinității, a dedica zeilor, a consacra, a afurisi să piară; 2. a consacra, a face sacru, a consfinți, a face inviolabil; 3. a veșnici, a imortaliza (G. Guțu, op. cit., Art. Sacro, — are, pag. 1081—1082) precum și adjectivul „sacrosanctus" cu înțelesul de „consacrat printr-o ceremonie religioasă care nu se poate viola, fără pedeapsa cu moarte", inviolabil; 4. sfânt, nepieritor (G. Guțu, op. cit., Art. Sacrosanctus, pag. 1082).

Alături de aceste cuvinte, mai trebuie amintită, vocabula „saccellum", diminutiv al lui „sacer", cu înțelesul lexicografic de „sanctuar mic, capelă (C. Guțu, op. cit., Art. Saccellum, pag. 1030) și cu o conotație curentă în antichitate de: „loc mic cu altar consacrat zeilor"; sanctuar în formă de capelă unde într-o nișă se află un idol", „sanctuar în fața căruia, pe un loc sacru neacoperit se săvârșește jertfa"; „loc neacoperit consacrat zeilor (Paulys Realenciclopädie der classischen Altertums wissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wisowa. Fortgeführt von Wilhelm Kroff und Karl Mittelhaus. Alfred Drucken-Müller. Stuttgart 1920. I A. Protecția unui „saccellum" se efectua de obicei prin metereze de pământ care, înconjurându-l, îl apăra de orice profanare.

Relații semantice care, în anumite circumstanțe ajung până la „sinonimie", apar între „sacer" și „religio". Potrivit unor determinări de dicționar, „religio", substantiv, dispune de o polisemie amplă ce evoluează gradat de la apreciativ la peiorativ. Reproducem, spre ilustrare, parte din sistemul semantic al acestei vocabule: 1. scrupul de conștiință ,conștiinciozitate, probitate, 2. scrupulos ,religios, sentiment religios, teamă de zei; 3. pietate, respect față de zei; 4. credință religioasă, religie; 5. superstiție, credință superstițioasă; 6. practică religioasă, cult, cinstire a divinității, ceremonie religioasă; 7. caracter sacru, sfințenie; 8. legământ sfânt, juruință; 9. obiect de cult, lucru sfânt; 10. ofensă a divinității, sacrilegiu, profanare, impietate, blestem (C. Guțu, op. cit., Art. Religio, pag. 1046—1047).

Cu o semantică mai redusă, ca număr de sinonime, dar mai sistematizat concentrată pe sensul axial moral-religios al substantivului religio, apare adjectivul „religiosus", cu înțelesul principal de: 1. scrupulos, conștiincios ,cinstit, și cu cele secundare — aliniate în ordinea naturii și intensității lor, după cum urmează: 2. pios, religios, temător de zei; 3. consacrat zeilor, sfânt, sacru, venerabil, cu peiorativul superstițios; 4. nefast (C. Guțu, op. cit., Art. Religiosus, pag. 1074).

Termenul de „profan", opusul adjectivelor „sacru, religios și sfânt" își identifică descendența etimologică în cuvântul compus „pro-fanus", adjectiv latin alcătuit din prefixul „pro", cu sensul principal de „în față, înainte" (I. Nădejde, op. cit., Art. Pro, pag. 530) și rădăcina „fanum" cu înțelesul de: 1. loc consacrat solemn de către pontifice unei divinități; 2. locaș sfânt, sanctuar, templu" (C. Guțu, op. cit., Art. Fanum, p. 462), sau de „loc sfânt pe care poate să se afle un templu" (I. Nădejde, op. cit., Art. Fanum, pag. 246).

„Profanus" va însemna, deci, „în afara templului", ceva: 1. care nu e sacru, ci este profan, comun, obișnuit; 2. neinițiat; 3. nelegiuit ,ticălos, spurcat; (C. Guțu, op. cit., Art. Profanus, pag. 978) tot așa cum „profanum", forma substantivală, primește semnificația de „ticăloșie" (ibidem, pag. 978). De aici expresia „profanum aliquid facere", a fugi de ceva care ne conduce la verbul, „profano-are" — a da zeilor, a pângări (I. Nădejde, op. cit., Art. Profanus și Profano-are, pag. 535) ca și formularea „a face să nu mai fie sfințit", a desacraliza; 2. a profana, a pângări; 3. a trăda (C. Guțu, op. cit., pag. 978). Situația la care se referă „profanus" privește tot ceea ce se află înainte ori în fața locului sacru sau a meterezelor ce-l protejează. Orice pătrundere neingăduită în incinta locului sacru era, deci, o profanare ce se cerea sancționată.

Succintul excurs etimologic până aici întreprins duce la concluzia că:

— sistemul semantic al verbului „sancire", înglobând vocabulele „sacer", „sacellum" și „sanctus", împreună cu cuvintele „sacrare" și „sacrosanctus", evoluează de la ideea de „sancțiune" la cea de „obiect venerat", de la instrumentul care protejează, la valoarea ocrotită. Trecerea efectuată este firească, deoarece implică o corespondență logică, de la mijloc la scop și o conexiune ontică ,de la consecință la fapt, ambele concentrate în importanța acordată obiectului apreciat. Datorită valorii pe care acesta o reprezintă, intervin succesiv: dispoziția normativă ce îl consacră, sancțiunea aplicată celui ce îl pângărește și respectul ce i se cuvine;

— sinonimia dintre sacru și religios este imperfectă, prioritar contextuală și se produce numai după o laborioasă evoluție semantică și numai față de ultimele înțelesuri (7—10) ale cuvântului „religio";

— profanus este opus lui „sacer" și „sanctus" ca și lui „religiosus". Exprimând figurat efectele îngrădirii cu metereze a „locului închinat", profanul presupune tot ceea ce nu întrunește cerințele celor trei calificative prementionate;

— termenii prezentați ca și expresiile în care sunt folosiți pun în evidență ideile de: sancțiune, consacrare și lege ce-și vor găsi utilizarea în viața socială și juridică a epocii.

b) Social. Printre vocabulele ce exprimau în antichitate ideea de sacru erau și adjectivele de „sacer, sanctus, religiosus", precum și substantivul de „sacra".

Cele dintâi cu un substrat comun, direct sau indirect derivat, așa cum arătam mai sus, din conceptul de sancțiune, pe măsură ce societatea romană evoluează, încep să se deosebească din ce în ce mai mult. Contribuie, la aceasta, atât finalitățile cât și formalitățile pe care fiecare din ele le presupun.

În ipoteza celor dintâi, „sacer" vizează divinitatea, „sanctus" moralitatea și „religiosus", inhumarea, iar în cazul formalităților specifice este vorba despre „consacratio", „inauguratio" „illatio mortui" și „sanctificare".

Procedeu cu valoare de ritual, „consacratio" sau „dedicatio" era actul solemn prin care Pontificele, cu respectarea unui ceremonial tradițional, închina zeității obiectul ce dobândea sacralitate, tot așa cum „saccellum" devenea templu prin așa-zisa „inauguratio" (inauguro-are: a lua augurii. A inaugura, a deschide cu o ceremonie religioasă. Inauguratio: după ce s-au întrebat augurii (I. Nadejde, op. cit., Art. Inauguratio, pag. 313). „Illatio mortui" presupunea înmormântarea. Fără îndeplinirea acesteia, locul destinat îngropării nu devenea „religiosus" .Existența și aplicarea acestei prevederi, rezultă, și dintr-un rescript prin care împăratul Marcu Aureliu hotărăște ca momântului neocupat — cenotaphum —, construit „in memoriam",

să nu i se recunoască caracterul religios, iar înstrăinarea lui prin vânzare să nu fie interzisă (I. Cătuneanu, op. cit., pag. 180—181).

În fine, așa-zisa sanctificare reprezintă procedura originară prin care întemeierea orașelor pretindea îndeplinirea unui ceremonial special ce cuprindea fixarea limitelor noii așezări și ridicarea, pe acestea, a zidurilor de incintă și a porților de acces. Căzută cu timpul în desuetudine, această solemnitate străveche a menținut totuși sancționarea celor ce violau regimul lucrurilor și locurilor sfinte.

Cuvântul „sacra", la rândul său, neutru plural al adjectivului „sacer", utilizat ca substantiv, desemna „totalitatea relațiilor dintre oameni și divinitate" concretizate mai ales în ofrandele închinate zeilor. (Paulus, Realencyclopädie..., op. cit.). După cum cultul practicat era de stat sau particular, și sacra erau publice sau private. Primelor le corespundeau: sacra pro: montibus (septimonium, sărbătoarea celor 7 coline); pagis (Paganalia — satului); curiis (sărbătoarea curiilor); sacellis (compitalia, s. în cinstea Lariilor de la răspântii); popularia (s. populare); municipalia (s. municipale); peregrina (s. peregrinilor); iar celelalte, cele private se realizau prin „sacra": „pro singulis hominibus (pentru un om); pro familiis (pentru familie) și pro gentibus (pentru fiecare sex).

c) Juridic. În dreptul roman o diviziune fundamentală a bunurilor era cea care cuprindea categoria „res divini juris" (sustrase oricărei disponibilității) și „res humani juris" (susceptibile de a fi în disponibilitate umană), cele dintâi subdivizându-se în „sacrae, sanctae și religiosae" (Gaius, Instituțiile, traducere A. N. Popescu, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1982, pag. 122—123).

Bunurile sacre, reglementate în perioada păgână a societății romane și împrumutate celei creștine, sunt prezentate în Instituțiile lui Gaius: „Sunt sacre acelea care au fost hărăzite zeilor de sus" („Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt" P. F. Girard, Textes de droit romain, Gai institutiones, Commentarius secundus 4. Ed. A. Rousseau, Paris 1923, pag. 253; Gaius Instituțiunile, op. cit., pag. 123), iar în Instituțiile lui Justinian, cu formula: „Lucrurile sacre sunt acelea care au fost în mod solemn consacrate divinității de către pontifi: astfel sunt edificiile sacre și ofrandele sacre dedicate în mod solemn lui Dumnezeu, obiecte care, prin constituția noastră le-am interzis înstrăinarea ori angajarea dacă nu este (cazul) răscumpărării captivilor" (Sacrae res sunt quae rite per potifices Deo consecratae sunt, veluti aedes sacrae, et donna quae rite ad ministerium Dei dedicata sunt; quae etiam per nostram constitutionem alienari et obligari prohibuimus, excepta causa redemptionis captivorum". I. Ortolan, op. cit., pag. 250).

Știința dreptului roman stabilește că în perioada precreștină aceste bunuri erau dedicate de preoți păgâni unor zeități păgâne, superioare ori cerești, prin proceduri de rit păgân, și că în epoca creștină, consacrarea era închinată lui Dumnezeu de preoți creștini prin ceremonii creștine.

În ambele situații însă, dedicarea unui edificiu ori a unui teren presupune intervenția autorității publice realizată printr-o magistratură specializată (duoviri aedi dedicandi). Ceremonia dedicării se efectua de către un magistrat care repeta formula (lex dedicationis) pronunțată de Pontif, procedură ce consfințea juridic actul consacrării. Prin aceasta, dedicarea bunurilor (biserică, ofrande), „per rite" și „per pontifice" divinității dobândește confirmarea și protecția puterii seculare.

Caracterul formal al consacrării este subliniat și de împrejurarea că desafectarea unui loc sacru, desacralizarea lui, deși posibilă, nu se obține decât printr-o ceremonie contrară dedicării, prin profanatio (C. Hamangiu, Dr. roman, Ed. Socec, Buc., 1930, pag. 404).

Bunurile sfinte sunt definite de același Gaius ca „lucrurile sacrosancte, de pildă zidurile și porțile..." (Sanctae quoque res, veluti muri et portae..." — P. Fr. Girard, op. cit., Texte, pag. 253), iar în Instituțiile lui Iustinian apar denotate: „Lucrurile sfinte, precum zidurile și porțile sunt de asemenea, într-un anumit fel, de drept divin și ca urmare ele nu fac parte din bunurile nimănui" (Sanctae quoques res, veluti muri et portae quodammodo divini juris sunt et ideo nullius in bonis sunt" — L. Ortolan, *op. cit.*, pag. 254).

Teoreticienii dreptului roman, după ce conchid că din această categorie de bunuri, alături de ziduri și porți mai fac parte și: legile, ambasadorii, circumvalațiunile și locurile sfinte (J. Ortolan, *op. cit.*, pag. 254), statornicesc ambiguitatea

Alcătuită din bunuri sacre propriu-zise (locaşurile de cult, odoare şi veşminte bisericeşti, cărţi de ritual, cimitire etc.) ca şi din „bunuri preţioase", asimilate celor propriu-zis sacre (bunuri cu valoare istorică, artistică şi de confecţionare"[145]), categoria de bunuri despre care vorbim pune în discuţie: valoarea religioasă, pe cea estetică şi teoretică ca şi pe cea economică.

---

acestor bunuri pentru că, intercalându-se celor sacre şi profane, au un regim juridic specific, deosebit de cel al celorlalte două. Fără să fie de drept divin, datorită însemnătăţii lor morale, ele sunt considerate (quodommodo) ca atare, li se acordă protecţia legală şi determină sancţionarea celor ce nu le respectă (Ex. aplicarea pedepsei capitale celui ce aduce vreo atingere zidurilor, le escaladează ori reazemă de ele scări de asediu).

Bunurile religioase, în fine, îşi află o îndoită denotare: cea formulată de Gaius: „Religios, dimpotrivă, facem să devină un lucru, prin simpla noastră voinţă, când îngropăm un mort într-un teren al nostru, bineînţeles numai dacă funeraliile acelui mort cădeau asupra noastră" („Religisum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, şi modo ejus mortui funus ad nos pertineat" (P. Fr. Girard, op. cit., pag. 253) şi cea din legislaţia lui Justinian: „Oricine prin propria sa voinţa, înmormântând un mort într-un teren ce-i aparţine, îl face un loc religios" (Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum", J. Ortolan, op. cit., pag. 252).

Statutul juridic al acestei categorii de bunuri precizează că: sunt destinate zeilor mani; mormântul este casa celui decedat; numai înhumarea cadavrului ori îngroparea cenuşei rezultate din incinerarea răposatului dau momântului calitatea de bun „religios"; acordul proprietarului pentru utilizarea terenului său ca loc de înmorântare este esenţial (Apud. I. Cătuneanu, op. cit., pag. 180—181; C. Hamangiu, op. cit.„ pag. 404; Fr. P. Girard, Textes de droit romain, op. cit.; Fr. P. Girard, Manuel elementaire de droit romain, Librairie A. Rousseau, Paris 1924, pag. 253—255); Gaius, Istituţiunile, op. cit.,; J. Ortolan, Legislation romaine, op. cit.; M. Demongeat, Cours élementaire de droit romain, A. Marescq Ainé Libraire, Ed. Paris, pag. 434—436; Th. Mommsen, Histoire romaine, Ed. E. Flammarion, Paris, pag. 202—225; S. G. Longinescu, Elemente de drept roman, Tipografia Curentul juridica, Buc. V. I, 1926, pag. 266—286).

Faţă de cele până aici discutate socotim că accepţia juridică a termenului de „sacru" evidenţiază îndoita relaţie pe care acesta o exprimă: a omului cu supranaturalul, a omului cu bunul.

Sub primul aspect, persoana îşi manifestă nevoia de a depăşi naturalul şi de a-şi împlini aspiraţia spre divin, moral şi religios. Din celălalt punct de vedere, fiinţa umană îşi utilizează bunurile, destinându-le finalităţilor superioare la a căror împlinire aspiră.

De aceea „res divini juris" presupun atât o manifestare de voinţă adecvată dedicării, sanctificării ori actului sepulcral, cât şi un obiect asupra căruia să dispună: locaş de rugăciune; porţi sau zid de cetate; mormânt. Şi tot de aceea, voinţa celui sau celor ce dau destinaţie divină, sfântă ori religioasă bunurilor trebuie să-şi găsească, spre a fi respectată, sprijinul şi ocrotirea în lege. De aici, confirmarea de către puterea seculară a actului de închinăciune, de aici participarea: legislatorului la „consacrare", a autorităţii la „sanctificare" şi a „proprietarului de teren", pentru înhumare.

Integrarea în realitatea juridică a unor acte cu inserţie esenţială în divin, morală şi religie fără ca dreptul să ţină seama de scopurile urmărite de cei ce dispun asupra bunurilor implicate, nu este cu putinţă.

Aceasta o confirma şi corelaţia dintre sacru, sfânt şi religios, consemnată de evoluţia dreptului roman, menţinută de dreptul canonic şi preluată expres ori virtual, şi de dreptul civil.

145 I. N. Floca, Drept canonic ortodox, Ed. Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc., vol. I, pag. 450; Am denumit „bunuri sacre cu valoare de confecţionare" pe cele al căror material are o valoare materială deosebită

Valoarea religioasă este cea insuflată, indusă, consacrată bunurilor materiale prin sfințire sau binecuvântare. Pătruns prin și de spirit divin profanul se sacralizează, își pierde sensul venal și se integrează bunurilor sacre.

Valoarea estetică își găsește suportul în bunurile artistice ce fac parte din categoria celor „prețioase". Specificul acestora este „frumosul teologic" exprimat, mai ales, în cadrul Bisericii Ortodoxe prin icoane, pentru că așa cum se exprima Paul Evdochimov, Sinodul de la Constantinopol (843) proclamă „icoana în sine... ca icoană a ortodoxiei".[146]

Sacralitatea acestor bunuri își află rațiunea teologică în credința că „Dumnezeu este forma oricărei forme, icoana oricărei icoane, arhetipul atotcuprinzător",[147] ca și în arta divină, revelată care, amintind „omului că el este trupul lui Dumnezeu înger în și ființă cerească prin vocația sa originară"[148] învață că „Divinul este nevăzut dar se reflectă în vizibilul uman".[149]

Valoarea teoretică se regăsește în adevărul faptelor și al documentelor istorice ca și în cel al calităților deosebite răsfrânte de anumite materiale ce dau perenitate, strălucire și expresivitate sporite formelor pe care le susțin ori le alcătuiesc.

Determinarea acestor categorii de bunuri este rezultanta unui travaliu căruia îi sunt inerente concepte, judecăți și raționamente cu valoare ori funcție de adevăr, ceea ce le conferă statutul de valoare teoretică.

În fine, valoarea economică apare și se menține, și în dreptul canonic deopotrivă prin categoria bunurilor comune, formată din cele „afectate întreținerii bisericii, a slujitorilor ei, operelor culturale și de caritate", cât și prin suportul fizic pe care îl oferă Bunurilor sacre.

Prima ipoteză include valoarea economică de sine stătătoare, în cealaltă, aceasta se integrează în valoarea religioasă.

Încheind cele referitoare la „utilitatea" valorilor integrate obiectului juridic al raportului juridic de proprietate mai este de remarcat că:

— bunurile prețioase sunt asimilate celor propriu-zis sacre datorită destinației cultice pe care o satisfac. Ambele categorii de bunuri exprimă sacralitatea Bisericii Ortodoxe în deplinătatea particularităților ei de „Unitate de viață în același Hristos, sfințenie ce decurge din unirea cu trupul sfânt, prin ascultare și jertfă, al Domnului; sobornicitatea ca emanație a persoanelor în varietate complementară; și de apostolicitate, prin legarea generațiilor în tradiția întreagă ce vine de la Apostoli", așa cum atât de inspirat au fost așezate în literă, limbă și dreaptă tălmăcire de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae.[150]

146 P. Evdochimov, Arta icoanei, o teologie a frumuseții, Ed. Meridiane, 1993, pag. 145; M. Florian, Metafizică și artă, Ed. Echinox, Cluj, 1992, pag. 85 și urm.

147 Ibidem, pag. 189.

148 Idem, pag. 189.

149 Idem, pag. 181.

150 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Teologia dogmatică ortodoxă, Ed. Institutului biblic și de misiune ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, vol. I, pag. 256—303.

— axiologia, bunurile preţioase îşi găsesc explicaţia în subalternarea actelor de valorificare; şi că

— reglementarea bunurilor sacre de către dreptul civil îşi are temeiul: în substanţa materială a bunului care le încorporează; în împrejurarea că valoarea economică coexistentă acestor bunuri este doar integrată celei religioase şi nu suprimată de aceasta, precum şi datorită faptului că „minima moralia" este consubstanţială atât obiectului material al raportului juridic de proprietate specific dreptului civil cât şi celui de drept canonic;

c) exclusivitatea, ultima dimensiune ce urmează să fie prezentată, denotă calitatea bunului, obiect material al raportului juridic de proprietate de a aparţine numai subiectului activ al acestuia.

Este vorba despre o „calitate", întrucât „exclusivitatea" rămâne rezultanta unor însuşiri ale bunului apropriat, ce corespunzând trebuinţelor celui ce şi-l însuşeşte, permit acestuia să se constituie în singurul lui beneficiar.

Consecinţă a obiectualităţii şi utilităţii obiectului apropriat, „exclusivitatea" rămâne inoperantă faţă de „bunurile comune", deoarece aceasta, sau prin imposibilitate de obiectualizare în forme discrete, ori datorită unor nevoi generale ale întregii societăţi pe care le satisfac nu pot fi însuşite doar de către o persoană. În atari circumstanţe, unei trebuinţe comune îi corespunde un bun cu utilitate şi de utilizare comună.

Apoi, „exclusivitatea" circumscrie în sfera dreptului de proprietate doar obiecte, şi înlătură „persoana" deoarece aceasta, fiind cea faţă de care obiectivarea se produce, nu poate fi uzurpată din demnitatea de subiect ce firesc îi revine[151];

Şi tot dimensiunea discutată mai determină amăsurat naturii bunului, aptitudinea acestuia de a putea fi obiect al dreptului de proprietate de grup ori al celui de proprietate individuală.

Restricţiile impuse de „exclusivitate" delimitează relaţiile dintre indivizi şi dintre aceştia şi societate referitor la folosirea bunurilor materiale, asigurând atât comunităţii cât şi membrilor ei satisfacerea echilibrată a nevoilor şi cerinţelor pe care fiecare le are.

3.2.2.3. *Conţinutul raportului juridic de proprietate.*

Alcătuit din relaţiile ce exprimă dreptul de proprietate şi obligaţiile corelative acestuia, conţinutul raportului juridic despre care vorbim include relaţiile eterogene, de natură pluridisciplinară, deja discutate.

În cadrul metodologic până acum respectat, vom prezenta:

— *relaţia psihologică.* Realizată la nivelul subiectului şi obiectului psihologic, această relaţie este una de apropriere, deoarece reprezintă expresia, în plan psihologic, a unei legături materiale, nemijlocită şi

151 Apud. M. Florian, Recesivitatea ca structură a lumii, vol. I, op. cit., pag. 226.

neîngrădită, persoană-obiect. Deoarece este ontică, această relaţie se constituie pe temeiul unor însuşiri originare ale ambelor relate. Ca urmare, persoana participă, funcţie de momentul dezvoltării ei psiho-somatice, cu toate potenţialităţile de care dispune, iar obiectul implicat însuşirii întruneşte virtualităţile ce pot stimula încheierea relaţiei respective.

Manifestarea celor dintâi îngăduie persoanei să se exprime prin procese şi activităţi psihologice adecvate, de apropriere, la fel cum realizarea celorlalte, împlinind disponibilităţile obiectului, permite ca acesta să fie însuşit;

— *relaţia logică.* Concentrată la limitele impuse de subiectul şi obiectul logic al raportului juridic de proprietate, relaţia despre care vorbim se defineşte ca fiind actul judicativ ce enunţă aproprierea de către o persoană a unui obiect determinat.

Propoziţia cognitivă corespunzătoare acestui fapt poate fi formulată prin utilizarea unuia dintre verbele „a avea" sau „a fi".[152] În prima ipoteză se atribuie subiectului posesia caracteristică ori proprietatea unui bun, în cealaltă eventualitate, „calitatea" de posesor sau de proprietar. În ambele situaţii este vorba despre aproprierea unui bun, dar, pe când prima circumscrie o stare patrimonială, cealaltă desemnează o trăsătură de personalitate.

Atât posibilitatea utilizării celor două verbe cât şi consecinţele deosebite ce decurg dintr-un atare procedeu sunt certe.

Într-adevăr, folosirea verbelor „a fi" şi „a avea", în condiţiile prementionate, poate interveni oricând deoarece: *logic,* verbul a fi — are calitatea de „verb prin excelenţă"[153]; urmat de un atribut corespunzător exprimă sensul celorlalte verbe[154]; dispune de o dublă funcţionalitate: predicativă şi copulativă,[155] iar

— gramatical-semantic, ambele verbe: sunt semiauxiliare de modalitate[156] verbul „a avea" în anumite împrejurări, este sinonim cu „a fi"[157] „în limba latină, verbul „habeo", etimonul lui „a avea", se întrebuinţează şi ca verb neutru cu înţelesul de „a se afla, a fi".[158]

152 „Eu am o proprietate". „Eu sunt proprietar".

153 „A fi" este considerat „de drept ... verb prin excelenţă" datorită funcţiei logice pe care o îndeplineşte în orice judecată" J. Maritain, op. cit., pag. 63 şi urm.

154 Verbul „a fi" dacă însoţeşte un atribut ce exprimă sensul unui alt verb, îl înlocuieşte pe acesta, prin echivalare. Ilustrativ, verbul „a scrie" din enunţul „eu scriu" poate fi înlocuit cu „a fi" din propoziţia logică „eu sunt scriitor", ceea ce stabileşte echivalenţa semantică a celor două-enunţuri. Acelaşi regim logic apare şi în situaţia judecăţilor „x are în posesie" şi „x este posesor".

155 „A fi" are o dublă funcţie de predicat, dacă semnifică „existenţa" şi de „copulă", ca legătură între subiect şi predicat. În această calitate, împreună cu un atribut, verbul „a fi" poate echivala semantic orice alt verb deoarece atribuie în mod mijlocit subiectului calitatea pe care verbul înlocuit o predica direct (J. Maritain, op. cit., pag. 63 şi urm.).

156 D. Irimie, Verbul, Ed. Junimea, Iaşi 1976 pag. 148 şi urm.

157 Ibidem, pag. 153.

158 I. Nădejde, op. cit., Art. Habeo, pag. 287.

În schimb, consecinţele convertirii expresiei „a avea în posesie (proprietate)"[159] în cea „a fi în posesie (proprietate)"[160] apar deosebite fiindcă:

— posesia (proprietatea) ca relaţie determinată a „persoanei cu obiectul" stabileşte un „raport de stăpânire"[161]; atribuie bunului însuşit semnificaţia unei utilităţi economice date; acordă subiectului puteri

---

159 Relaţia de însuşire enunţată prin verbul „a avea" — am o / în posesie (proprietate) — relevă următoarele caracteristici:

— ontic, stabileşte un raport de posesie între două entităţi distincte: posesor şi obiect posedat, persoană şi obiect. Raportul respectiv presupune acţiunea posesorului de a lua în posesie lucrul posedat după ce identificându-l, îl extrage conexiunilor în care exista, iar apoi şi-l introduce în sistemul propriului său determinism.

Prin aceasta, obiectul posedat intră în puterea celui ce şi l-a însuşit care poate dispune absolut şi exclusiv de el;

— logic, „a avea", ca predicat al propoziţiei judicative de însuşire, atribuie subiectului relaţia de posesie (proprietate);

— gramatical-semantic, cu înţelesul de sine stătător" de a avea în stăpânire ceva", „a poseda", verbul „a avea" indică diferite raporturi între persoane, între acestea şi lucruri ca şi între diferite categorii de bunuri (P. A. Candrea, Gh. Adamescu, Dicţionar enciclopedic ilustrat, Ed. Cartea Românească, Buc., 1931 Art., A avea, pag. 104) şi-şi găseşte forma substantivală în infinitivul „avere". Substantiv ce cristalizează acţiunea verbului „a avea", arătând rezultatul acesteia, vocabula „avere", cu înţelesul lexicografic de „totalitatea de bunuri care se află în posesiunea... unui individ" (DEX, op. cit., Art. Avere, pag. 66) confirmă sensul relational extrinsec de la persoană la obiect, al semnificaţiei ontice şi logice a verbului din care descinde (a avea);

— axiologic, implicat de un suport real (lucrul posedat); economic concentrat în utilitatea intrinsecă bunului; moral, redus la valoarea intenţionată; şi juridic caracterizat ca stăpânire, pentru a enumera doar câteva din trăsăturile relaţiei de însuşire analizate, prezentarea acestora urmând a fi facută in paragrafele corespunzătoare ale lucrării, verbul „a avea", ca termen al relaţiei de apropriere exprimă una din modalităţile de realizare ale raportului juridic de proprietate.

160 Relaţia de însuşire formulată prin verbul „a fi" — sunt posesor / proprietar — relevă:

— ontic, relaţia de inerenţă, între persoană şi calitatea acesteia de a întruni cerinţele necesare de a fi posesor ori proprietar. Termenii intraţi în această relaţie nu sunt exteriori, extrinseci, unul faţă de celălalt, conturaţi ca entitaţi sensibile distinct obiectualizate şi obiective, ci sunt imanenţi persoanei. La nivelul acesteia, calitatea de „a fi posesor" reprezintă „propriul" (însuşirea sau calitatea) persoanei, atribut ce „nici nu poate fi găsit decât în esenţa persoanei" şi nici nu poate exista „fără" aceasta. (A. Dumitriu, Istoria logicii, Ed. Did. şi Ped. Buc., 1969, pag. 147). In atari circumstanţe, potenţialităţile fizice şi psihice ale personalităţii, presupuse de „calitatea de a fi posesor" se realizează prin actualizarea şi împlinirea esenţei umane;

— logic, predicatul „a fi" atribuie subiectului calitatea de „a fi posesor / proprietar;

— gramatical-semantic, verbul „a fi" leagă atributul de subiect şi are înţelesul de „a exista", „a avea fiinţă" (Dicţionar enciclopedic ilustrat, op. cit., pag. 489).

— axiologic, indicând persoana; economic, impunând utilitatea marginală; moral, reţinând valoarea intenţiei şi juridic consacrând proprietatea, verbul „a fi" determină raportului juridic de proprietate şi alte dimensiuni decât cele relevate de verbul „a avea".

161 Într-o ordine de idei asemănătoare Hegel consideră că stăpân este cel ce are o putere căreia nu-i rezistă nimic.

nelimitate asupra lucrului posedat;[162] nu exclude posibilitatea degradării fiinţei umane la nivelul de „bun apropriabil";

— calitatea de proprietar, însă, relevă o însuşire inerentă persoanei; permite manifestarea personalităţii subiectului; instituie un raport de însuşire ce exclude ca „persoana" să devină obiect de apropriere.

Interpretarea relaţiei de proprietate prin prisma verbelor „a fi" şi „a avea" confirmă facultatea actului judicativ ce o articulează de a imprima sensuri distincte aproprierii;

— *relaţia axiologică*. Expresie a actului de dorinţă adecvat raportului juridic de posesie (proprietate) această relaţie implică conduita prin care subiectul deziderativ îşi însuşeşte obiectul dezirabil.

Această conduită are o dublă relevanţă de: „act de conştiinţă" şi „act de dorinţă".

Ca act de conştiinţă[163], actul deziderativ poate prin „alternare" intra în interferenţă cu „actul de simţire", ceea ce generează, cum spuneam afectele posesiunii şi aprobării. Faptul cuprinderii unei valori reale, corelative unui act deziderativ de însuşire de către un act alternativ de „simţire" este ilustrativ modului în care posedarea unui obiect corporal se fructifică în plăcere şi încuviinţare.

Concomitent, ca act de dorinţă, aceeaşi „conduită" poate, după cum se orientează, spre un obiect corelativ ori de către unul necorelativ, să realizeze o evaluare adecvată sau una neadecvată. În prima situaţie, corelativitatea dorinţei şi a obiectului fiind efectivă, evaluarea este corespunzătoare iar „valoarea dominantă", aflată în lucrul valorizat, se cristalizează.

Contrar acestei alternative, aprecierea inadecvată, expresie a procesului de subalternare a actelor de dorinţă, exclude corelativitatea termenilor actului deziderativ, limitându-se doar la sensibilizarea „valorilor conexe" conţinute de bunul estimat.

Ilustrări ale subalternării,[164] operantă în aria actului apetitiv specific raportului juridic de proprietate, sunt, aşa cum menţionam (3.2.2.2.) aprecierea pecuniară a valorilor spirituale, efect al cuprinderii în actul de valorificare monetară a valorii spirituale; frumosul teologic, rezultantă a includerii în actul de valorizare religioasă a unui obiect estetic; bunurile preţioase din dreptul canonic, consecinţă a integrării unor valori teoretice, estetice sau materiale într-un act de valorificare religioasă.

— *relaţia economică*. Act de însuşire a unei valori economice, relaţia denotată este o conduită cu dublă componenţă comportamentală: de evaluare a bunului apropriat şi de apropriere propriu-zisă a acestuia.

Evaluarea, funcţie de criteriul adoptat „valoare muncă" ori „va-

---

162 I. Kant afirmă că prin posesie „obiectul se află în puterea mea", in potestate meam positum esse (I. Kant, Scrieri moral-politice, op. cit., pag. 106).

163 Vide supra Nr. 115

164 Vide supra Nr. 85.

loare utilitară" desemnează latura intrinsecă a bunului economic vizat.[165]

Independent de teoria folosită, a valorii muncă[166] sau a utilităţii finale,[167] convertirea în monedă, cu toate caracteristicile acesteia din urmă[168] se produce, fiindcă numai aşa se atribuie bunului însuşit particularitatea patrimonială ce i se cuvine.

Aproprierea, la rândul ei, se va înfăptui prin raportarea prioritară a subiectului economic la bunul pe care acesta şi-l însuşeşte. Fapt originar şi esenţial al dobândirii unei valori de întrebuinţare, „relaţia economică de însuşire" este necesară oricărei activităţi economice.

Orientarea pe care persoana, ca subiect şi sursă a actelor de valorificare o poate induce relaţiei despre care vorbim hotărăşte în final sensul moral sau imoral, licit ori ilicit al aproprierii înfăptuite[169];

— *relaţia morală.* Pentru raportul de posesie (proprietate), relaţia despre care vorbim înseamnă sensul moral al aproprierii.

Realizată în aria „obiectului-conduită", întrucât, aşa cum am stabilit, „bunul patrimonial" (obiectul material) este sub aspect moral, inexpresiv — neutru, relaţia definită se manifestă în „valoarea intenţiei" cu care este posedat, de către subiect, lucrul însuşit.

Independent de modul de realizare a posesiei, de momentul când aceasta se produce, de limitele, orientarea sau conţinutul ei, de actele de posesie, de exercitarea ei efectivă ori de transmiterea acesteia, în măsura în care conduita posesorului presupune o relaţie socială, intervenţia criteriului moral se impune.

Dacă însuşirea bunului economic reprezintă pentru subiect un scop, iar norma conduitei sale este Binele-moral, actul de apropriere se menţine pe treaptă de „minima moralia", specific dreptului civil. Dacă însuşirea se înfăptuieşte din perspectiva Binelui-religios, aproprierea se întemeiază pe „maxima moralia", recunoscută, cultivată şi promovată de dreptul canonic.

În cadrul acestuia, îşi găseşte aplicarea fondul ideatic creştin ortodox subiacent aproprierii, din care fac parte norme morale, cum sunt cele potrivit cărora: „Bogăţia este un instrument... făcut pentru a sluji, nu pentru a comanda";[170] însuşirea de bunuri se manifestă „în

---

165 A.B.C.-ul economiei de piaţă modernă, op. cit., Art. Valoare, pag. 181.

166 Ibidem, pag. 182.

167 Idem, pag. 183 şi 180.

168 Vide supra, Nr. 124.

169 Ca valoare obiect al unei valorificări obligatorii şi ca centru de valorificare omul este subiectul actelor de conştiinţă şi, ca urmare, sursă a actelor deziderative. Inerenţa şi ireductibilitatea acestora permite alternarea actelor de conştiinţă şi subalternarea celor de dorinţă. De aici, şi posibilitatea persoanei de a-şi determ.na actele deci de a-şi coordona conduita. La limita acestora, funcţie de valoarea morală pe care o urmăreşte, subiectul unei relaţii economice de apropriere îi va putea imprima acesteia (relaţiei respective) o finalitate etică.

170 Dr. N. Mladin, Comunitarism şi comunism, Revista Teologică, Sibiu, 1941, pag. 14; Pr. D. Ivan, Bunurile bisericeşti în primele 6 secole, Tip. Activitatea grafică, 1937, pag. 7—11.

duhul comunitar al iubirii";[171] monahismul ca trăire „dincolo de trup... familie şi proprietate" profesează „de bună voie sărăcia";[172] trebuinţa este măsura dreptului de folosinţă" a bunurilor.[173]

— *relaţia juridică*. Alcătuit din dreptul de proprietate şi obligaţiile corelative acestuia, conţinutul raportului juridic de proprietate implică conform celor deja demonstrate (2.2.2.3), relaţiile juridice — activă şi pasivă-corespunzătoare.

Relaţia juridică activă, structură caracteristică dreptului subiectiv include în cazul dreptului analizat: titular, obiect şi prerogativele dreptului de proprietate.

Titularul poate fi o persoană fizică sau o persoană juridică. Din categoria celei din urmă face parte şi Biserica.

Sacralitatea acesteia, exprimată în: comuniunea credincioşilor ce o alcătuiesc[174], hierofania unora din bunurile ce-i aparţin[175] şi trăirea întru esenţa ei hristoforă,[176] ca aspiraţie de viaţă, se regăsesc subiacent în componentele personalităţii juridice ce i-a fost recunoscută de către legiuitor: grup social caracterizat, patrimoniu independent, finalitate licită.[177] În acest fel, spiritualitatea Bisericii ca „sacrament al umanităţii răscumpărate"[178] este recunoscută de o putere seculară şi profană — statul;

Obiectul. Fiind un drept real, cel de proprietate presupune un bun corporal (proprietate corporală) ori incorporal specific (proprietate incorporală).[179]

Oricare ar fi natura proprietăţii — corporală sau incorporală — persoana nu poate fi obiect al dreptului despre care vorbim. Militează pentru această soluţie: caracterul de apropriere şi nu de stăpânire al raportului juridic de proprietate;[180] calitatea esenţială inalienabilă, de subiect al raportului juridic şi ca urmare de titular al dreptului subiec-

---

171 Ibidem, pag. 33.

172 Idem, pag. 36.

173 L. Stan, Iubeşte pe aproapele tău, Mitropolia Olteniei, an. XI, nr. 9—12, pag. 547—570.

174 Pr. I. Ioanicescu. Biserica locaş de închinare, Mitropolia Olteniei, anul XXIV, Nr. 11—12, Craiova 1974, pag. 983—986; Economia în Biserica Ortaodoxă, Referat al Comisiei inteortodoxe pregătitoare a Sfântului marelui Sinod, întrunită la Chambesy 1970, Ortodoxia, revista Patriarhiei Române, aprilie—iunie, 1972, pag. 285—295.

175 Deoarece „hierofania" este „ceva care manifestă sacrul", şi „bunurile sacre" reglementate de dreptul canonic pot fi considerate ca atare, deoarece sunt modalităţi prin care sacrul este relevat. (Apud M. Eliade, op. cit., pag. 16 şi 26—30).

176 Biserica este hristoforă în sensul că „există o coincidenţă ontologică între Hristos şi Biserică" (I. Bria, op. cit., Art. Biserica, pag. 61.

177 Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române pbc. M .Of., Nr. 97 din 06.05.1925, art. 27;

178 I. D. Ivan, op. cit., pag. 1 şi urm.

179 Cod civil român, Cartea III-a, Titlul V Capitolul VIII; J. Carbonnier, op. cit., pag. 353 şi urm.

180 Vide supra, Nr. 159.

tiv[181] ce revine persoanei; evoluţia dreptului de proprietate, de la concepţia primară, primitivă, nefundată şi abandonată de „dominium",[182] la cea evoluată, întemeiată, perenă şi aprofundată de „proprietas".[183]

Utilitatea economică şi sacralitatea obiectului dreptului de proprietate au constituit, de asemenea, criterii ale unor dihotomii ce se menţin şi astăzi în cadrul reglementărilor juridice.[184] Pentru dreptul civil actual, utilitatea economică inerentă unui bun este ceea ce contribuie primordial la integrarea acestuia în categoria obiectelor dreptului de proprietate.[185]

Dreptul canonic, în schimb, alături de bunurile comune, ce au acelaşi specific utilitar economic cu cel acreditat de dreptul civil, reglementează şi bunurile sacre.

Cuprinderea acestor două categorii de bunuri în sistematizările formale ale dreptului canonic îşi au o îndoită semnificaţie: instrumentală şi teleologică. Cea dintâi pune în evidenţă natura corporală atât a bunurilor comune ca şi a celor sacre, calitate ce dă titilarului lor posibilitatea de a le utiliza ca mijloace pentru satisfacerea diferitelor trebuinţe pe care acesta le resimte. Cealaltă, raţiunea teleologică, determină regimul juridic al bunului, funcţie de natura finalităţii urmărite de către proprietar.

Dacă, prima ipoteză subliniază preponderenţa virtualităţilor utilitar-economice ale lucrului, cea de a doua, demonstrează că destinaţia

---

181 Adjectivul „subiectiv" din sintagma „drept subiectiv" subliniază calitatea „subiectului" de a fi titular de drepturi.

182 În epoca romană proprietatea era reglementată ca:

— dominium ex jure quiritium, proprietate romană tradiţională care acordă „plena in re potestas; se extinde şi asupra sclavului considerat res; exprimă ideea de stăpânire (la început asupra pământului iar apoi a lui pater familias, ca şef al familiei, în domus. — J. Ortolan, op. cit., pag. 254; J. Corbonnier, op. cit., pag. 106 şi urm.).

183 În dreptul roman-bizantin apare: „proprietas" definită de Neratius prin formula: „Dominium id est proprietas", menită să sugereze ideea de apartenenţă personală exclusivă ce revine titularului şi este negată neproprietarului.

În evul mediu, proprietatea se denotă ca „Jus utendi, fruendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur" şi se divizează în „dominium directum" şi „dominium utile".

Codul civil francez, în art. 544 şi Codul civil român în art. 480, reglementează dreptul de proprietate (J. Carbonnier, op. cit., pag. 111; N. Iliescu, Transformarea dreptului de proprietate, Ed. Curierul Judiciar, Buc., 1914, pag. 14 şi urm.; M. Planiol, Traité élémentaire de droit civil, Paris, Librairie generale de droit et de jurisprudence 1920, pag. 713 şi urm.

184 În dreptul roman: Res in patrimonio, Res extra patrimonium: res nullius humanii juris. Res nullius divini juris. Res sacrae. Res sanctae. Res religiosae (C. Hamangiu, op. cit.; I. D. Ivan, op. cit., pag. 35).

Dreptul canonic romano-catolic utilizează diviziunea: lucruri şi bunuri bisericeşti.

Dreptul (bisericesc) canonic ortodox foloseşte termenii: lucru bisericesc, bun bisericesc, avere bisericească, ca sinonime.

Legislaţia românească privitoare la Biserică reglementează regimul lucrurilor bisericeşti ca şi al bunurilor şi averilor bisericeşti (I. Arghiropol, Ce se înţelege prin avere bisericească, M. Oficial Imprimeriile statului, Buc., 1946; I. D. Ivan, Ibidem).

185 Dreptul de proprietate ca orice alt drept real, conferă titularului utilitatea economică ineferentă bunului.

superioară căreia îi este dedicat obiectul, devine fundamentul reglementării juridice.

De aceea, Biserica ca „semnul văzut al mântuirii noastre",[186] loc sfânt și dumnezeiesc, rămâne ca entitate sensibilă, un bun corporal, iar ca locaș de închinăciune, ca entitate spirituală, un bun sacru.[187]

Pe această unitate de sensibil și spiritual, durată dintr-o lucrare ridicată din materie și sfințită prin binecuvântare, se fundamentează dihotomia bun comun-bun sacru, aplicată de legiuitorul canonic;

— *prerogativele dreptului de proprietate.* Sintetizat, acestea sunt atributele, dezmembrămintele, modalitățile juridice și modurile de dobândire, specifice dreptului de proprietate.

În același timp, caracteristicile de: drept în volum,[188] exclusiv,[189] total,[190] individual,[191] suveran,[192] și perpetuu[193] ale aceleiași îndrituiri subliniază atât extensiunea complementarității existente între trebuințele titularului și virtualitățile obiectului apropriat, cât și unitatea de termen a dreptului discutat (dreptul de proprietate).

Complementaritatea este amplă, întrucât pluralitatea trebuințelor și potențialităților inerente persoanei își află corespondentul în multiplicitatea calităților inerente obiectului, iar unitatea prerogativelor dreptului de proprietate se restabilește în cea a termenilor acestei îndrituiri, deoarece fiecare din elementele dreptului de proprietate (psihologic, logic, axiologic, economic, moral) își află expresia în cuprinsul componentelor ce le alcătuiesc (subiect, obiect, relație).

Astfel, în proprietatea cu semnificație profană, a dreptului civil, se răsfrânge persoana care simte, percepe, apreciază și concepe aproprierea ca scop, în limitele unei „minima moralia" reglementată de lege, pe când, „sacralitatea" însușirii, disciplinată de dreptul canonic presupune: personalitate morală; consacrarea valorii religioase; instrumentalitatea lucrului însușit și transpunerea în planul realității juridice a tot ceea ce înseamnă „maxima moralia".

Relația pasivă, la rândul ei, inclusă conținutului raportului dreptului de proprietate, presupune și ea: titulari, obiect și conduită, specifice.

Titularii sunt persoanele fizice și juridice nenominalizate, neproprietari, iar obiectul obligației respective este conduita prohibitivă prescrisă față de obiectul material al dreptului de proprietate.

---

186 I. Ioanicescu, Biserica locaș de închinare, op. cit.,

187 Vide supra Nr. 183, 145.

188 M. Juglart, Lécons de droit civil francais. Biens, Ed. Montchrestein, Paris, 1976, pag. 93; Este un drept în volum pentru că se extinde „usque ad caelum et usque ad inferos".

189 Spre deosebire de Codul civil francez, art. 480 din Codul civil român reglementează expres caracterul „exclusiv" al dreptului de proprietate.

190 Este total, deoarece conferă titularului cele mai extinse atribute.

191 Este individual, întrucât, în concepția autorilor, un drept de proprietate „partajat este cu necesitate un drept diminuat" (M. Juglart, op. cit., pag. 30).

192 Este suveran, deoarece C. civil îl declară absolut, bine înțeles în limitele prevăzute de lege.

193 Este perpetuu, fiindcă se menține cât există obiectul asupra căruia poartă.

Unic ca realitate sensibilă, bunul respectiv este dual prin funcționalitate juridică: obiect al dreptului de proprietar și obiect de interdicție și restricție față de neproprietari.

*
* *

Încheind analiza termenilor raportului juridic de proprietate, putem conchide că prin cuprins și formă juridică acesta își împlinește unitatea la nivel de: elemente eterogene integrate,[194] obiect material specific[195]; finalitate caracterizată[196] și reglementare juridică corespunzătoare.[197]

Același travaliu analitic a desemnat realitatea ontică și juridică ce fundamentează caracterul profan de „minima moralia" al dreptului de proprietate reglementat de dreptul civil și cel sacramental, de „maxima moralia", înscris în textele dreptului canonic. Identic prin obiectul material pe care îl implică,[198] dar diferențiat prin conținut volițional și finalitate urmărită,[199], cele două forme de drept de proprietate impun reglementări juridice distincte. Relația secular-religios în sfera dreptului de proprietate devine realitate numai prin respectarea și ocrotirea de către legiuitor și destinatarii legii a tot ceea ce faptul de credință transsubstanțiază, transpune și transfigurează în legătura dintre om și lucru.

Este remarcabilă, în această privință, existența unui regim nor-

194 Elementele eterogene integrate la nivel ontic — psihologice, logice, axiologice, economice, morale — cuprinse în alcătuirea fiecăruia din termenii raportului juridic de proprietate.

195 Unitatea la nivel obiectual al raportului juridic de proprietate se realizează prin obiectul material al acestuia. Este „material", întrucât corespunde unui drept real și se desemnează specific, deoarece poate fi sensibil ori ideal, după cum se include unei proprietăți corporale sau incorporale.

196 Unitatea teleologică a raportului juridic de proprietate se regăsește în scopul vizat de titularul dreptului de proprietate: moral, în ipoteza dreptului de proprietate reglementat de dreptul civil și moral-religios în cazul dreptului canonic. Scopurile menționate cristalizează atitudini și conduite de apropriere distincte întrucât, în prima ipoteză acționează legea întemeiată pe „minima moralia", iar în cealaltă „maxima moralia" subordonată voinței lui Dumnezeu.

197 Unitatea formală a raportului juridic de proprietate este rezultanta juridicizării relației de proprietate la limita impusă, mai ales, de coordonata teleologică a proprietății: drept civil, drept canonic.

198 Identitatea celor două raporturi juridice de proprietate, drept civil, drept canonic, rezultă mai cu seamă din natura comună de „drept real" a figurilor juridice menționate.

199 Diferențierea raportului juridic de proprietate din dreptul civil față de cel reglementat de dreptul canonic este în special de natură teleologică, pentru că funcție de scopul urmărit de titular, dreptul de proprietate se menține în cadrul profanului ori, depășindu-l, accede la sacralitate.

mativ caracteristic, profan și sacru,[200] legislativ și religios, aplicabil relației de proprietate.

Expresie a conexiunilor ce actualizează utilitatea economică a bunului[201] și orientează moral conduita persoanei,[202] cu o evoluție istorică ce demonstrează legătura necesară dintre legiferare și canoanele Bisericii,[203] regimul normativ al proprietății relevă subliniat însemnătatea pe care voința individului uman ca și a grupului social — unanimă ori majoritară[204] — o are pentru constituirea, exercitarea și stingerea dreptului de proprietate.

4. *Concluzii*

— Unitatea raportului juridic de proprietate s-a confirmat prin integrarea ontică de sistem și categorială de ramură de drept realizată la nivel de construct și termen, atât de către raportul juridic, cât și de către raportul juridic de proprietate.

Temeiul ontic originar al acestei integrări se regăsește în relația de apropriere persoană — obiect, care actualizează potențialitățile inerente persoanei și virtualitățile imanente bunului însușit.

— Unitatea ontică a raportului juridic de proprietate presupune o formalizare juridică: reductivă, restrictivă și integratoare.

---

200 Sacrul și profanul apar, se mențin și evoluează caracteristic în istoria dreptului de proprietate.

După o perioadă „păgână", în care „hierofanicul" și „neinițiatul" implicate în constituirea și aplicarea relațiilor de proprietate erau, numai sub incidența legislației romane, odată cu apariția creștinismului, prind viață reglementările dreptului bisericesc.

Inițial tolerată doar ca „societate religioasă", apoi investită ca subiect de drept cu capacitate juridică civilă, Biserica elaborează canoane și întemeiază dreptul canonic. Acesta disciplinează în limitele realității spirituale pe care o exprimă: statutul de titular de drept de proprietate al Bisericii; obiectul material al îndrituirii respective, atributele, dezmembrămintele, modurile de dobândire ca și cele de stingere ale acestora. Concomitent, funcție de necesitățile individual-umane, de cele sociale ca și de corelația esențială dintre ordinea morală și cea juridică, se produc interferențe normative. În cadrul acestora, natura dreptului de proprietate reglementat de dreptul canonic a determinat pe legiuitorul secular să-i recunoască specificul. De aceea chiar dacă legislația civilă nu disciplinează categoria bunurilor sacre, cum o reglementează dreptul canonic, totuși elementele esențiale ale dreptului de proprietate de sub incidența celui din urmă sunt respectate (terminologia, moduri de dobândire, personalitatea juridică etc. — (I. D. Ivan, op. cit., pag. 1—100; L. Stan, Biserica și dreptul, Mitropolia Olteniei, anul VIII, Nr. 8—9, 1956, pag. 482—489; P. Gillet, La pérsonalité juridique en droit ecclesiastique, Ed. W. Godenne, Paris, 1927, pag. 232—279; L. Michoud, La théorie de la pérsonnalité juridique, Librairie generale de droit et de jurisprudence, Paris, 1932, vol. I, pag. 409, vol. III, pag. 484 și urm. L. Stan, Antologia Juris, Sibiu, tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1943, pg. 168—188).

201 Vide supra Nr. 184.

202 L. Stan, op. cit.,

203 Ibidem.

204 Potrivit Codului dreptului canonic romano-catolic, în cazul în care unanimitatea nu poate fi obținută se aplică principiul majoritar cu variantele: majoritate absolută (primul scrutin); majoritate relativă (al doilea scrutin); balotaj (al treilea scrutin) — P. Gillet, op. cit., pag. 259—261.

Reductivă, deoarece suprimă independenţa elementelor componente eterogene (psihologice, logice, axiologice, economice şi morale) ale termenilor raportului juridic de proprietate; restrictivă, întrucât reprimă autonomia acestora, impunându-le o eteronomie juridică caracterizată; integratoare, pentru că reuşeşte să determine interdependenţa — prin conexiune ontică, corespondenţă logică şi respectarea specificului substanţial — a elementelor eterogene pe care le întruneşte, ordonându-le într-o formă juridică de sine stătătoare.

— Reglementarea de drept civil şi de drept canonic a raportului juridic de proprietate relevă unitatea de obiect material şi de voinţă juridică pe care acesta o exprimă. Obiectul material determină esenţa de drept real a dreptului de proprietate, iar voinţa juridică a titularului îi asigură funcţia profan-utilitară sau consacrarea sacră căreia i-a fost destinat.

— Unitatea de substanţă şi formă a raportului juridic de proprietate reclamă „pluridisciplinaritate".[205]

Cercetarea noastră a evidenţiat:

— deschiderea trinitară a câmpului de studiu vizat[206] spre segmente de: ontologie, ontologie juridică[207] şi de ontologia ortodoxiei[208];

— „fenomenele elementare" şi de „legitate" incluse de termenii şi componentele raportului juridic de proprietate[209];

— legi ale fenomenelor respective[210];

— perspectivele spre interdisciplinaritate pe care continuarea studiului polidisciplinar al raportului de proprietate le profilează[211].

Prof. Dr. I. N. Floca
Conf. Dr. Gh. Iliescu

---

205 Vezi supra nr. 4.

206 „Câmpul de studiu" = zonă sau domeniu de fenomene sau de obiecte. P. Caravia, Discipline, conexiuni, gândire creatoare, Ed. Şt. Buc., 1991, pag. 168.

207 L. Stan, Ontologia juris, op. cit.; În acelaşi sens: C. Atias, Epistemologie juridique, Presse universitaires de France, Paris, 1985; G. Ripert, La régle moral dans les obligations civiles, Librairie de droit et de jurisprudence, Paris, 1927, pag. 22 şi urm.

208 Ontologia ortodoxiei" se ocupă cu fiinţa doctrinei ortodoxe, determinându-i esenţele şi ultimele principii" Pr. P. Rezuş, Ontologia ortodoxiei în Telegraful român, nr. 140/1993.

209 Fenomen elementar este cel ce realizează interacţiunile dintre obiecte, iar fenomenul de legitate, cel ce este explicat prin ansamblul de legi. Fenomenele elementare ce cad sub pluridisciplinaritate în cadrul lucrării noastre sunt, în primul rând, cele ce alcătuiesc componentele termenilor raportului juridic: psihologice, logice, axiologice, economice şi morale.

210 Dintre legile fenomenelor elementare şi de legitate implicate în structura unitară a elementelor raportului juridic pot fi menţionate: normele personalităţii (universale, de grup şi idiosincratice); principiile gândirii logice; alternarea actelor de conştiinţă, valorificarea şi subalternarea actelor de valorificare; utilitatea economică şi utilitatea finală; legea fundării.

211 Perspectivele sunt cele de trecere la studiul interdisciplinar al raportului juridic de proprietate cu tot ceea ce o atare cunoaştere presupune sub aspectul: domeniului material al disciplinelor studiate; al domeniului de studiu; al nivelului de integrare teoretică; al metodelor, instrumentelor de analiză, aplicării practice şi al contingenţelor istorice. (P. Caravia, op. cit., pag. 149 şi urm.).

VIAŢA SIRIACĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Dintr-o comunicare a părintelui *Irénée — Henri Dalmais* op publicată în traducere în revista noastră cu câţiva ani în urmă *(Viaţa Sf. Maxim Mărturisitorul reconsiderată?*, „Mitropolia Ardealului", XXXII, 1987, nr. 5, pg. 26—30), cititorul român interesat a putut lua cunoştinţă de recenta descoperire a unei „vieţi siriace" a Sf. Maxim (580—665) şi de semnificaţiile acesteia.

Mai veche cu aproape două secole decât viaţa greacă stilizată din sec. X (singura cunoscută până acum), practic contemporană cu epoca Sfântului, „viaţa" siriacă reuşeşte —în ciuda provenienţei sale eretice şi caracterului ei tendenţios — prin cantitatea de informaţii precise pe care le oferă, să „revoluţioneze" nici mai mult nici mai puţin decât localizarea exactă a originii şi formării spirituale a Sfântului Maxim ca şi precizarea unor detalii esenţiale ce ţin de cronologia vieţii şi interpretarea operei sale elaborate în perioada infinit mai îndelungată şi practic necunoscută până acum care a precedat controversele hristologice care domină ultimele două decenii ale frământatei sale existenţe — e vorba de cele cinci decenii în care s-a format spiritual şi intelectual Sfântul Maxim şi în care au fost redactate marile sale exegeze biblice şi patristice. „Viaţa" siriacă ne oferă acum cadrul cel mai plauzibil pentru aceasta: lavrele Palestiniene din secolul VII în care se păstra amintirea controverselor origeniste din secolul VI. Aici, sub îndrumarea unor părinţi experimentaţi, Sfântul Maxim s-a angajat în grandioasa sa tentativă de a recupera intuiţiile teologice geniale cuprinse în tezaurul operei lui Origen şi ale lui Dionisie Areopagitul, detaşându-le de contextul filosofic neoplatonic şi din schemele origeniste, simplificatoare, eretice, şi replasându-le în contextul dogmatic sigur furnizat de teologia capadociană şi hristologia calcedoniană.

Această viaţă „siriacă" a Sfântului Maxim — pe care, dată fiind valoarea ei documentară deosebită o prezentăm mai jos într-o traducere comentată — a fost descoperită şi publicată în original şi traducere în 1973 de profesorul de literatură siriacă de la Cambridge, Sebastian Brock, într-un masiv şi exhaustiv studiu: *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, „Analecta Bollandiana" 91, 1973, pg. 209—346, după care am făcut traducerea, notele şi prezentarea de faţă. „Viaţa" siriacă a Sfântului Maxim e conservată, din păcate nu integral, sfârşitul manuscrisului fiind mutilat, într-un singur manuscris

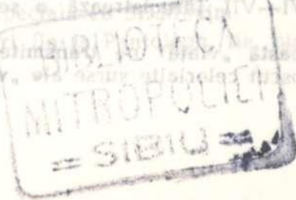
păstrat la British Museum, BM Add 7192, ff 72b — 78b, datat sfârşitul secolului VII şi începutul secolului VIII, fără a fi autograful autorului. „Viaţa" încheie manuscrisul care mai conţine o serie de alte 3 opuscule antidiotelite, deci de origine clar maronită: un text anonim „de ce cenzurăm Sinodul VI (Ecumenic)" (f. 66ab) şi două serii de întrebări ce trebuie puse „Maximienilor" cu referire la credinţa lor în două voinţi şi respectiv două lucrări în Hristos. (ff. 66b—71a şi 71a—72b).

Autorul „vieţii" îşi dă în două rânduri numele: GRYGWRY (Grigorie) de Reshaina (§5 şi GYWRGY (Gheorghe) (§11) şi se prezintă pe sine ca discipol, şi, respectiv, ca episcop aflat sub jurisdicţia patriarhului Sophronios al Ierusalimului (634—638). În opinia editorului, S. Brock (pag. 332—335), e vorba de aceeaşi persoană: episcopul Gheorghe din Reshaina (Grigorie fiind o confuzie frecventă a lui Gheorghe în manuscrisele siriace) cunoscut drept autorul unui florilegiu monofizit şi monotelit din BM Add 14535, ff 1—20. Autorul este un adversar al Sfântului Maxim pe care îl socoteşte responsabil pentru intrarea învăţătorului lor comun, Sf. Sofronie al Ierusalimului, în polemica antimonoenergistă şi antimonotelită. Una din caracteristicile principale ale „vieţii" sale — dincolo de clişeele eretizante — este remarcabila grijă de a preciza sursele sale de informare privitoare la copilăria şi tinereţea palestiniană a Sf. Maxim (§5) pe care ni le redă concis dar cu detalii verificabile de contemporani. Este limpede, iarăşi, că era şi el palestinian, foarte bun cunoscător al provinciei şi al Ierusalimului şi că era un personaj local important (§22). La unele din evenimentele descrise — cum este Sinodul din Cipru, 634, pe care-l cunoaştem numai din relatarea sa care ocupă un sfert din textul „vieţii" — este evident că a fost martor ocular. Mult mai puţin precis informat se arată în ce priveşte peregrinările dese şi îndelungate ale Sf. Maxim de-a lungul şi de-a latul bazinului mediteranean, şi în special în ce priveşte şederea sa în Africa. În ce priveşte *data* alcătuirii „vieţii" ea se plasează undeva în intervalul dintre moartea Sf. Maxim (662) şi Sinodul VI Ecumenic (681) şi e posibil ca ea să fi fost redactată având în vedere Sinodul VI, probabil cu scopul demitizării şi discreditării Sf. Maxim al cărui nume, de altfel, nu apare niciodată în actele oficiale ale Sinodului din 681 (o explicaţie ar putea fi şi caracterul politic al condamnării sale şi dorinţa sinodalilor de a menaja memoria responsabilului ei, împăratul Konstans II, tatăl basileului Constantin IV Pogonatul, convocatorul Sinodului).

Semnificaţia „vieţii" se leagă — şi aici dăm cuvântul lui S. Brock — „de dramatica diferenţă dintre vieţile siriacă şi greacă în relatarea anilor timpurii ai lui Maxim. După viaţa grecească el s-a născut în Constantinopol dintr-o familie aristocrată, după o educaţie solidă fiind chemat în serviciul imperial ca prim-secretar; mai târziu a devenit monah la o mănăstire din Chrysopolis (situată pe malul asiatic al Bosforului). În viaţa siriacă, din contră, el este de origine umilă, se naşte şi este crescut în Palestina unde devine monah în faimoasa mănăstire a Sf. Hariton (. . .). Suntem acum în posesia a două izvoare, unul scris de un admirator, altul de un duşman, şi în principiu fiecare

din ele trebuie tratate de istoric cu egală suspiciune" (p. 340—341). „Impresia mea este — şi natura ei subiectivă trebuie accentuată — că nu există motive evidente pentru a respinge acreditările autorului şi că întregul ton al relatării pare în consonanţă perfectă cu pretenţiile lui (p. 341). În pofida accentelor polemice şi accentelor subiective incontestabile, cadrul general compus din evenimente obiective, deci verificabile încă de contemporani, este mult prea bine documentat ca să poată fi considerată o simplă ficţiune denigratoare şi are, deci, toate şansele să fie cel real. Autorul vieţii siriace a Sf. Maxim e un adversar al Sfântului, dar unul obiectiv şi documentat, şi, mai ales, contemporan şi compatriot, pe când autorul constantinopolitan al vieţii „greceşti" deşi favorabil Sfântului, nu face altceva decât să umple lacuna documentară apreciabilă privitoare la primele cinci decenii de existenţă în afara Constantinopolului a Sf. Maxim, cu o schemă compilată din locurile comune ale hagiografiei monastice şi calchiată clar (în prima ei parte) după „viaţa" Sf. Teodor Studitul (cf. studiul critic al lui W. Lackner, *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita*, „Analecta Bollandiana" 85, 1967, p. 285—316) — schemă care nu satisface curiozitatea ştiinţifică nici nu justifică pe deplin cadrul necesar apariţiei uneia din operele teologice cele mai remarcabile ale gândirii patristice şi creştine universale.

„Un amestec de detalii bizare, ba chiar impertinente", aşa descria în 1928 R. Devreese („Anal. Boll" 46, 1928, p. 14—15, nota 2) informaţiile despre Maxim conţinute în „Cronica" lui Mihail Sirianul. Sursa acestor „detalii bizare" se relevă a fi „viaţa" noastră siriacă şi ne putem întreba dacă această descoperire nu impune o reconsiderare a asprei judecăţi a lui Devreese. Aşa cum s-a văzut, multe depind de faptul dacă se acceptă sau nu pretenţia autorului de a fi un contemporan al lui Maxim. Dacă se acceptă — şi mie mi se pare că nu există nici un motiv valid pentru a o respinge —, atunci Viaţa Siriacă e o sursă de mare importanţă pentru evenimentele vieţii şi epocii lui Maxim, căci va fi fost compusă în cadrul a câtorva decenii doar, în cel mai rău caz, după moartea sa. Chiar dacă acreditările autorului nu sunt acceptate la valoarea lor pretinsă, Viaţa Siriacă nu este, totuşi, o compilaţie târzie pentru că se află într-un manuscris datat plauzibil în secolul VIII — ba chiar VII, şi astfel trebuie plasat cel puţin pe acelaşi plan cu panegiricul pe care-l avem în Viaţa Grecească" (p. 346).



ISTORIA PRIVITOARE LA PERVERSUL MAXIMOS DIN PALESTINA CARE A BLASFEMIAT ÎMPOTRIVA ZIDITORULUI ŞI I S-A TĂIAT LIMBA*

1. Acest Maximos era din satul Hesfin[1], căci aici s-a născut[2] această neghină amară, tatăl său fiind un samaritean din Sihar, în vreme ce mama sa a fost o persană, sclava[3] unui oarecare iudeu numit Ţadok din oraşul Tiberiada. Tatăl acestui Maximos obişnuia să meargă şi să-şi vândă lucrurile în Tiberiada — căci era un producător de pânzeturi şi vindea mărfuri scumpe, luxoase — şi pe când era în Tiberiada, uşă în uşă cu casa lui Ţadok, a comis adulter cu sclava persană a acestuia căci ea era frumoasă foarte. Şi ajungând ea însărcinată, cu următorul prilej când acesta a venit să-şi vândă lucrurile, ea i-a spus: „Sau mă răscumperi de la stăpânul meu înainte ca el să bage de seamă starea în care mă aflu şi să mă facă de ocară, sau îi voi spune despre tine îndată şi te vor prinde şi vei ajunge de râs şi batjocură; căci sunt într-adevăr însărcinată". Iar el, fiind pus într-o situaţie penibilă, a luat 200 de darici şi a răscumpărat-o de la Ţadok, stăpânul ei.

2. Când rudele şi cunoştinţele lui samaritene au văzut ce a făcut, au rămas consternaţi foarte, s-au adunat împreună şi i-au zis: „Sau ne laşi să o ardem de vie pe această femeie însărcinată ca să îndepărtăm ocara de la noi şi de la poporul nostru sau te vom izgoni din comunitatea noastră". Dar el n-a vrut să consimtă la aceasta zicând: „Deşi sunt de acord să fac ce vreţi, nu o voi face astăzi". Însă ei uneltau ca să-l omoare în ascuns, pe el şi pe fată împreună cu el. Dar el, aflând de uneltirea lor împotriva lui, a fugit noaptea luând-o şi pe ea împreună cu el. A ajuns în mai sus pomenitul sat Hefsin şi, intrând în el, s-a dus la casa unui preot numit Martyrios (MARTWR). A stat cu el vreme de doi ani, şi el şi soţia lui au fost botezaţi pe ascuns de acesta, tatăl lui Maximos primind numele de Theonas în loc de Abna, iar mama lui numele de Maria în loc de SNDH — căci acesta era numele ei de persană. Acest Martyrios care i-a botezat era fiul unchiului după mamă al lui Gennadios (GND), guvernatorul în funcţie pe atunci al Tiberiadei şi al întregului ţinut înconjurător prin autoritatea căruia el (Martyrios) a scăpat de orice pedeapsă de la samariteni.[4]

3. Când s-a născut fructul nelegiuirii lor, acest preot Martyrios i-a dat la botez numele de Moschion (MWSKY).[5] Preotul Martyrios a dat

---

* Traducere şi note după versiunea engleză comentată a textului siriac editat şi tradus pentru prima dată de Sebastian Brock, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, „Annalecta Bollandiana" XCI (1873), 209—346; text siriac, pag. 302—313, traducere engleză, pag. 314—319, note şi comentarii, pag. 320—332.

1 Aflat în ţinutul Golan, la est de lacul Tiberiadei sau Galileii.

2 În anul 580, întrucât la procesul său din 655, Sf. Maxim declară că e în vârstă de 75 de ani (P.G. 9, 128).

3 Justinian interzisese evreilor să posede sclavi creştini. „Persană" = de religie zorostriană.

4 Secolele VI—VII înregistrează o serie de răscoale foarte serioase ale samarinenilor.

5 Numai această „viaţă" ne transmite numele de botez prezumtiv al Sf. Maxim, altfel necunoscut celorlalte surse ale „vieţilor" greceşti.

părinţilor lui şi un loc în Hesfin aşezându-i lângă el, pe proprietatea bisericii. Nouă ani mai târziu, tatăl său a murit de hidropizie lăsându-şi copilul în paza preotului Martyrios. Mama sa a murit şi ea la un an după bărbatul ei ca urmare a unei căderi dintr-un rodiu, lăsând în urma ei trei copii, doi băieţi şi o fată. Sora lor a căzut în vatra unui cuptor arzându-se rău, drept pentru care a şi murit.

4. Preotul Martyrios l-a luat şi l-a dus pe Moschion la mânăstirea Vechea Lavră[6] unde a fost primit de egumenul acesteia, ava Pantoleon. Fratele lui mai tânăr a murit în această mânăstire trei ani după noviciatul lui Moschion, ca urmare a muşcăturii unei cămile nărăvaşe a unor răsăriteni ce staţionaseră acolo; aceasta s-a întâmplat în ziua Închinării (Înălţării) Sfintei Cruci. Povăţuitorul lui Moschion, Pantoleon, i-a schimbat numele în Maximos, după fiul nepotului său pe care-l iubea foarte mult dar care murise încă fiind copil; în amintirea lui, deci, a dat el acestui ticălos numele acesta.

5 Acest preot Martyrios din Hesfin a scris o relatare despre acest Maximos şi tatăl acestuia. Toate acestea mi-au fost istorisite de preotul Evlogios ('WLWGYS) care era la curent îndeaproape cu lucrurile persoanelor menţionate şi care a întors spatele perverselor lor învăţături. Toate acestea le-am aşternut în scris cu sârguinţă eu, Grigorios (GRYGWARY)[7] din Reshaina, ucenic al lui Sofronios,[8] episcopul Ierusalimului; am aşternut în scris aceste lucruri spre folosul credincioşilor: ele sunt cele ce am văzut, auzit şi aflat de la persoane demne de crezare.

6. Acest Pantoleon a turnat şi umplut pe acest ucenic al lui, Maximos, cu întreaga amărăciune a relelor lui învăţături, găsind în el un vas în măsură să primească toată scârboasa drojdie a blasfemiei lui. Fiind adversari, m-am ciocnit cu acest om[9] plin de lucruri vrednice de urât, atât în discuţie cât şi în discursuri sofistice, căci era plin de o ucigaşă mândrie, iar limba lui iute în răspunsuri viclene; pentru că Sophronios obişnuia să laude pe Maximos ca pe cineva înzestrat cu o înţelegere deosebit de subtilă.

---

6 Întemeiată de Sf. Chariton la jumătatea secolului al IV-lea şi situată la 2 km jumătate de Tekoa. Despre istoria ei în secolele V—VI nu se ştie nimic, ca nici despre acest avă Pantoleon cunoscut doar din această „viaţă".

7 Probabil o transcriere coruptă a numelui Gheorghios care apare la § 11. În manuscrisele siriace GRYGWR (Grigorios) sunt frecvent confundate.

8 Mărturisire oarecum surprinzătoare din partea unui adversar al Sf. Sofronie. Atât Gheorghios (Grigorios) cât şi Evloghios par să fi considerat că învăţătorul lor, Sf. Sofronie, ar fi evoluat sub influenţa Sf. Maxim, de la o poziţie iniţial monoenergistă şi monotelită la una dioenergistă şi diotelită (nestoriană pentru ei). Sf. Sophronios a ajuns patriarh al Ierusalimului între anii 634—638 dar — în cazul că el e aceeaşi persoană cu Sophronios sofistul, ceea ce este mai mult ca sigur — el fusese monah la mânăstirea Sf. Teodosie aflată nu departe de cea a Sf. Chariton, ceea ce explică uşor relaţia sa spirituală specială cu Sf. Maxim.

9 Textul e ambiguu putându-se referi fie la Pantoleon, fie, mai plauzibil, la Sf. Maxim însuşi.

7. După ce învăţătorul acestuia, perversul origenist[10] Pantoleon a murit, acest nemernic şi-a făcut arătată în mod deschis înşelăciunea sprijinindu-se de acum încolo pe mai marii şi autorităţile care primiseră mârşava învăţătură a dascălului său. Mai mult, el a oferit prilejul ca Sophronios însuşi, care fusese încă dinainte captivat[11] de rătăcirea lui, să-şi arate deschis propria răutate: şi anume, Maximos a reamintit lui Sophronios, care era în aceeaşi rătăcire, de scrisoarea în care „Arkadios,[12] arhiepiscopul Ciprului, ţi-a arătat dispreţ".

8. Fiindcă avea pică pe Arkadios, Sophronios a primit tot ceea ce acest ticălos a avut de spus, după care Maximos i-a spus: „Trimite şi strânge-mi pe toţi cei ce se îndoiesc de aceasta (învăţătură) şi-i voi uni cu o apărare". Atunci acest Sophronios a trimis îndată o scrisoare lui Arkadios invitându-l[13] să trimită mesageri la sfinţitul Kyros al Alexandriei[14] şi la Honorius patriarhul Romei[15] şi la Serghios patriarhul Constantinopolei,[16] spunând că trebuie să se facă un sinod şi o adunare a episcopilor oriunde vor dori şi să facă o judecată asupra acestor lucruri zicând: „Nu este plăcut Domnului ca noi să cheltuim veniturile turmei şi ale bisericii în vreme ce în mijlocul nostru se ridică valuri de disensiuni şi neînţelegeri; de ce să ajungem la distrugere pe seama turmei pe care Întâiul şi Marele Păstor ne-a încredinţat-o?"

9. Căci era neînţelegere şi sfadă între patriarhi asupra acestei mârşave învăţături, iar Maximos nu înceta să provoace tulburare şi

10 Mănăstirea Palaia Lavra fusese implicată activ în controversele origeniste de la mijlocul secolului al VI-lea. Noviciatul Sf. Maxim la această mănăstire explică bine cunoaşterea profundă a origenismului pe care o demonstrează în detaliata sa combatere din „Ambigua II", respingere care sugerează persistenţa camuflată a ideilor origeniste vehiculate sub protecţia unor citate ambigui din „Cuvântările" Sf. Grigorie de Nazianz.

11 Contrar imaginii acreditate „viaţa" siriacă îl prezintă pe Sf. Sofronie influenţat de Sf. Maxim, nu de Sf. Maxim ca ucenic al Sf. Sofronie, mult mai vârstnic decât el.

12 Această scrisoare la care face aluzie „viaţa", nu s-a păstrat. Foarte probabil însă ea reprezintă răspunsul arhiepiscopului Arkadios la o scrisoare anterioară a Sf. Sophronios către el pe tema adaosului monofizit la imnul „Trisaghion" aflat în uz general şi în bisericile calcedoniene din Cipru, scrisoare păstrată numai în traducere siriacă (şi recent editată în „Patrologia Orientalis", tom XXXIX, nr. 2, fasc. 179, 1978). Iritarea arhiepiscopului Arkadios împotriva lui Sophronios s-ar explica prin aceea că la data trimiterii scrisorii sale către el (anterioară izbucnirii controversei monoenergiste), Sf. Sofronie era simplu monah şi-l soma să se alăture clar Calcedonului şi să se delimiteze, suprimând adaosul, în mod clar de monofizism.

13 Faptul că Arkadios face invitaţiile la Sinod ar sugera faptul că la acea dată Sf. Sophronie nu fusese încă ales patriarh, deşi la data ţinerii sinodului în Cipru el era deja patriarh.

14 Patriarh al Alexandriei între 630—643 şi iniţiator în 630/1 al formulei „monoenergiste" ca formulă de „unire" printr-un compromis dogmatic cu monofiziţii, formulă preluată oficial de patriarhul ecumenic Serghios şi de basileul Herakleios.

15 Papă între 625—638.

16 Patriarh ecumenic între 610—638. A se observa absenţa titularului scaunului Antiohiei. Se vede că autorul „vieţii" nu recunoaşte pe patriarhul Ioan şi consideră scaunul vacant. După moartea patriarhului calcedonian Anastasios al II-lea în 609, împăratul Heraklios a lăsat scaunul vacant sperând într-o unire cu monofiziţii din Orient. Până în 639 nici un patriarh calcedonian n-a mai păstorit la Antiohia.

dezordine până ce a stricat cu totul locul în care se afla şi întreaga lui vecinătate cu spurcata lui învăţătură, zicând adică cum că nu trebuie să spunem „Cel ce te-ai răstignit pentru noi" în Trisaghion".[17] Şi a scris patru cărţi[18] făcând cunoscut în ele că în Hristos există două voinţi, două lucrări şi două intelecte şi că tot ceea ce are legătură cu Hristos e îndoit, afară doar de persoană *(qnume)*.

10. Când sfinţitul Arkadios a primit scrisoarea de la secretarul lui Sophronios şi de la diaconul Ioan,[19] care colindase biserica Muntelui Sinai, şi a citit-o, n-a întârziat să îndeplinească cererea scriind şi trimiţând scrisori sus-amintiţilor patriarhi. Sfinţitul Kyros al Alexandriei nu s-a dat înapoi de la osteneala călătoriei, ci a venit îndată, fără întârziere, la Arkadios al Ciprului împreună cu cinci episcopi de sub jurisdicţia sa. Honorius a trimis pe diaconul său, Gaios, bărbat virtuos, înţelept la minte şi iscusit în dumnezeieştile Scripturi. Serghios, virtuosul patriarh al Constantinopolei, a trimis la ei pe arhidiaconul Petros. Iar când ei (toţi) au sosit în Cipru, Arkadios a trimis după Sophronios zicând: „Vino acum la noi şi vom face cercetare asupra chestiunilor ce tulbură Biserica".

11. Când Maximos a aflat ce episcopi erau în Cipru, s-a temut să meargă (el însuşi) spunând: „Nu pot să iau asupra mea acest lucru astăzi, dar să meargă cu tine Anastasios,[20] ucenicul meu, iar eu îi voi da o carte pe această temă". Aşa că am pornit şi am sosit în ostrovul Ciprului eu, Gheorghios, şi doi dintre ucenicii mei, împreună cu opt alţi[21] episcopi de sub jurisdicţia lui Sophronios.

12. Când am sosit, ne-au întâmpinat cu mare bucurie şi cinstea cuvenită iar în ziua următoare ne-am aşezat să facem cercetare asupra acestei chestiuni. După ce s-au spus multe, unii dintre episcopi ziceau „să primim învăţătura lui Maximos", în vreme ce alţii spuneau: „nu, e primejdios"; şi au hotărât să aştearnă această învăţătură în scris şi să o trimită victoriosului basileu Heraklios. După ce au făcut aceasta au trimis-o prin intermediul lui Gheorghios (GYWRGY), arhidiaconul sfinţitului Arkadios, episcopul Ciprului, al lui Leon, diaconul sfinţitului Kyros al Alexandriei, şi al lui Elias, secretarul lui Sophronios. Acum Sophronios se temea de tulburarea ce avusese loc acolo din pricina lui cu puţin timp înainte.

13. Cei adunaţi acolo erau 46 de bărbaţi. Atunci când s-a scris

17 Faimosul adaos monofizit introdus de patriarhul monofizit Petru Fullo al Antiohiei era, precum se vede, acceptat de multe biserici calcedoniene din Orient (vezi, mai sus, nota 12). Potrivit cronicarului Mihail Sirianul, el a cauzat o schismă deschisă printre calcedonienii din Siria în 727.

18 Lucrări necunoscute ale Sf. Maxim, în cazul în care informaţia autorului „vieţii" e sigură şi nu se referă mai degrabă la o colecţie tardivă a scrierilor de polemică hristologică ale acestuia.

19 Toate numele de diaconi care apar în §§ 10 şi 12 sunt necunoscute din alte surse.

20 Binecunoscut din sursele „greceşti" ale „vieţii" Sf. Maxim.

21 Textul sugerează că Gheorghios, autorul „Vieţii", era la acea dată episcop sub jurisdicţia patriarhiei Ierusalimului păstorită de Sf. Sofronie care, în ciuda vârstei sale înaintate, a luat şi el parte (cf. §§ 13—14) la lucrările Sinodului din Cipru ce au avut loc probabil chiar la începutul păstoririi lui, în anul 634.

scrisoarea în care era schițată învățătura lui Maximos, aducându-și aminte de ce s-a întâmplat cu scrisoarea lui Sophronios ce-i fusese trimisă anterior, Arkadios a spus: „Tot cel ce primește această învățătură și crede în ea din toată inima lui să fie anatema".

14. Sophronios i-a spus: „Ce vrei — ca această scrisoare să ajungă la basileu?" Arkadios i-a răspuns: „Aceasta pentru lipsa voastră de credință și din pricina învățăturii greșite pe care o susții tu și tovarășii tăi, împotrivindu-te adevărului". Sfințitul Kyros al Alexandriei însă a dat poruncă și a încetat disputa printr-un veto zicând: „Nu ne-am adunat ca să facem sfadă, ci ca să cercetăm și dezvăluim adevărul și ca să dezgolim și respingem rătăcirea". Și astfel fiecare a plecat spre orașul și țara sa așteptând rezultatul scrisorii ce fusese trimisă.

15. Când sus-numiții bărbați au ajuns în Cetatea împărătească, au intrat la victoriosul basileu Heraklios iar scrisoarea cuprinzând învățătura lui Sophronios și a ticălosului Maximos a fost citită în prezența lor; de unde au putut înțelege că aceasta era străină de întreaga învățătură creștină. De îndată basileul a alcătuit un „Edict"[22] și l-a trimis celor patru scaune (patriarhale). În acesta el a respins această mârșavă învățătură și a poruncit să fie nesocotită și disprețuită ca fiind primejdioasă iar în definiția pe care a dat-o a precizat că oricine ar mărturisi-o sau ar crede astfel să fie scos din treapta lui.

16. Când acest ordin imperial a sosit și-a fost primit de cele patru scaune patriarhale și de toți episcopii, aceștia și-au adăugat semnăturile acordului lor și au anatemizat pe oricine ar adăuga sau scoate ceva. Prin urmare, toți cei ce susțineau această învățătură se temeau și astfel a fost pace până la moartea victoriosului basileu Heraklios, iar învățătura lor a decăzut și s-a stins.

17. Temându-se de basileu și de patriarhii care anatemizaseră această învățătură, Maximos s-a închis acum într-o chilie mică. Îl slujeau aici Anastasios, ucenicul lui, ca și ucenicul acestuia, Serghios. A stat în această chilie până ce au apărut arabii și-au preluat controlul Siriei și multor altor ținuturi[23].

---

22 E vorba nu de „*ektesis*"-ul din 638 și de *psephos*-ul care avea un conținut similar, din 634, și care pare să fi fost, deci, un rezultat nemijlocit al Sinodului din Cipru (pe care însă nu-l cunoaștem decât din această „viață"). „Psephos"-ul interzicea orice discuție pe tema energiilor — practică urmată și de Sf. Sofronios din „Synodika" sa lăudată pentru aceasta de Sf. Maxim (ep. 19) — și ca atare era acceptabil de toată lumea (cf. §§ 16) ceea ce n-a mai fost cazul cu „ektesis"-ul din 638.

23 Datarea ca și localizarea e vagă. Probabil între anii 636 (bătălia de la Yarmouk) și 638 (căderea Ierusalimului). Trebuie subliniat faptul că „viața" siriacă nu dă nici o informație despre locul unde se află Sf. Maxim în timpul Sinodului din Cipru. E foarte probabil ca el să fi fost la acea dată în Africa, unde se afla în mod sigur în anul 632 (cum apare din finalul inedit al epistolei a VIII-a editat de R. Devreese, „Revues des sciences religieuses", 17, 1937, 25—35) și unde se afla în strânse legături cu Sf. Sofronie cum reiese din corespondență (cf. P. Sherwood, *An Annotated Date — List of the Works of Maximus Confessor*, St. Ans 30, Roma, 1952, p. 28—29). Sugestia făcută Sf. Sofronie de a provoca un sinod poate să fi fost făcută din Africa; în orice caz, potrivit „vieții" siriace (cf. § 18) între 633—641 el pare să fi revenit în Siria și Palestina, activând scurt timp înainte de invazia arabă.

18. Și pentru că erezia obișnuiește să se alieze cu necredința (păgânismul) și să se întărească ca urmare a unei pedepse ori osânde, acest ticălos (Maximos), văzând că țara se află sub controlul arabilor și că nu mai era nimeni care să restrângă și să nimicească învățătura lui, și-a arătat încă odată deschis înșelăciunea începând să-și semene învățătura printre unii indivizi din regiunile Siriei. Și fiindcă victoriosul basileu Heraklios murise, împreună cu Konstantinos, fiul său, Heraklion, și mama lui, iar Konstans, fiul lui Konstantinos, căruia îi revenise Imperiul roman, era încă un copil[24], iar Africa se afla în acel timp în rebeliune împotriva basileului[25], încurajat de toate acestea, luând pe Anastasios și ceilalți frați împreună cu el, a plecat și a venit în Africa.

19 Anastasios era binecunoscut în aceste regiuni, fiind născut acolo, cum am menționat înainte.[26] Au purces și au ajuns la o mănăstire aflată la extremitatea maximă a Africii numită în latinește Hippo Diarrhytus (PN'ZRTWS)[27] unde trăiau câțiva novici din Nisibis. Egumenul acestei mânăstiri era Esha'ya și aici era și fiul său numit Isho'.[28] Erau în jur de 80 de monahi acolo și toți erau nestorieni; iar când au aflat că Maximos și Anastasios erau în acord în învățătura lor cu Nestorie, dascălul lor, i-au primit și s-au declarat de acord cu învățătura lor. Astfel ei au dus la rătăcire întreaga Africă și nu mai rămăsese nimeni care să ducă dispute cu ei afară de de-Dumnezeu-iubitorul pustnic cu numele Luca; prin acesta ei au fost combătuți de puterea lui Dumnezeu și tot el a trimis îndată veste despre ei la Constantinopol. Acestui pustnic i-a adresat mai apoi Sfântul Makarios,[29] patriarhul Antiohiei, cele trei cărți ale sale împotriva învățăturii lui Maximos.

20. După ce și-au semănat neghina lor și au dus la rătăcire pe câți au putut în Africa, amăgind chiar și pe eparhul de acolo, pe numele lui Gheorghios (GYWRGY),[30] s-au mutat de acolo și au venit în

---

24 Herakleios moare la 11 februarie 641. Konstantios moare otrăvit la 24 mai 641. Herakleon domnește între 25 mai — sf. septembrie 641, iar mama lui, Martina, cade în dizgrație în octombrie 641. Konstans II domnește între 641—668.

25 Inexactitate cronologică din partea autorului. Rebeliunea patriciului Grigorios a avut loc abia în 647, afară numai dacă el se referă la mișcările provocate de rechemarea în capitala bizantină a prefectului Gheorghios în 642.

26 Nu în „viața" de față. Originea africană a ucenicului Anastasios e altfel necunoscută și neatestată de alte surse.

27 Bizerta. Mănăstire altfel necunoscută.

28 Refugiați sirieni sunt atestați în Africa în secolul VII. Numele menționate sunt altfel necunoscute. Să fie niște adepți ai școlii de la Nisibis, conduse de Henana († 610)? În absența altor surse suntem condamnați la speculații.

29 Patriarhul Makarios al Antiohiei (?—685) a fost principalul protagonist al partidei monoteliților la Sinodul VI Ecumenic de la Constantinopol (681) care l-a și depus. Actele Sinodului menționează într-adevăr o scrisoare a sa către Luca (Mansi X, 513/3, 515/6).

30 Relațiile bune dintre eparhul Gheorghios și Maxim le atestă corespondența Sf. Maxim care intervine în câteva rânduri pe lângă Ioan Cubicularul împotriva rechemării sale din funcție, iar atunci când acesta a avut, totuși, loc îi adresează o impresionantă epistolă parenetică (ep. 1; P.G. 91, 363 sq).

Sicilia,[31] de teamă ca să nu-i stânjenească arabii[32] — căci pentru acțiunea lor mânia lui Dumnezeu a ajuns întreaga Africă. Și după ce au străbătut toate ostroavele mării, s-au dus și la Roma și prin viclenia lor au prins în cursă chiar și patriarhul de aici, Martinos.[33] Acesta a primit întru totul învățătura lui adunând un sinod de 190 de episcopi ca să întărească învățătura lui Maximos.[34]

21. El (Martinos) a anatemizat pe patriarhii Constantinopolei[35] pentru că au refuzat să se pună de acord cu el. De aceea, basileul Konstans s-a înfuriat pe el, a trimis după el și l-a adus în Cetatea împărătească îndemnându-l să se lepede de învățătura lui primejdioasă. Fiindcă nu s-a lăsat convins, (basileul) l-a trimis în exil la Lazika[36] pe timpul sfântului Pyrrhos (PWRY),[37] patriarhul cetății împărătești, și a lui Makedonios al Antiohiei;[38] și acolo a murit de moarte rea.[39] Pentru că nu din porunca lui Konstans ajunsese el patriarh (al Romei), ci prin înșelăciunea unor documente falsificate de el; și el a venit la Constantinopol numai prin viclenia unui bărbat iscusit care era patriciu numit Theodoros.[40]

22 Toate acestea mi le-a spus 'RMG()BWLQR,[41] care a urmat lui Theodoros, fratele basileului,[42] când a venit să se roage în sfânta cetate a Ierusalimului, când s-a făcut pace[43] între Mocawia, emirul arab, și basileul Konstans. Dar toate celelalte lucruri pe care am a le scrie privesc pe Maximos și Anastasios și acei monahi care au fugit din Africa în fața arabilor și au venit la Roma la mai sus-pomenitul Mar-

31 O vizită a Sf. Maxim în Sicilia e indicată în una din epistolele sale (cf. P.G. 91, 133).

32 Arabii au invadat Africa în 647—648.

33 Papă între iulie 649—655. Predecesorul său, papa Theodoros, fusese un grec originar din Palestina.

34 Aluzie la Sinodul Lateran, 5—13 octombrie 649, convocat încă de papa Theodorus, și la care monahii greci refugiați la Roma, între care și Sf. Maxim, au jucat un rol important. Cifra participanților e exagerată, mai probabil ea se situează în jurul lui 100 de episcopi latini.

35 Serghios, Pyrrhos și Paulos, anatematizați împreună cu Kyros și Theodor de Pharan, în canonul 18 al Sinodului Lateran.

36 De fapt în Cherson. Autorul „vieții" face probabil o confuzie cu locul de exil al Sf. Maxim însuși.

37 A doua păstorire, între 8 ianuarie — 1 iunie 654.

38 A păstorit, după V. Grumel, între 639— și după 649. „Viața" siriacă ni-l arată în funcție și în prima jumătate a lui 654.

39 În anul 655.

40 E vorba de Theodoros Kalliopas, exarhul, care l-a arestat și adus la Constantinopol. Episodul nu e cunoscut mai îndeaproape pentru a verifica detaliile date aici.

41 Nume neidentificabil: Remigius Abul'QR?

42 Fratele împăratului Herakleios și comandant al armatelor bizantine din Siria din 630, căzut în dizgrație ca urmare a dezastruoasei înfrângeri de la Yarmouk (636).

43 Nu este clar la ce fel de pace se referă. Pacea oficială s-a încheiat în 659.

tinos; căci m-am silit să aştern în scris această istorie cât mai veridic cu putinţă.

23 După ce Maximos a venit la Roma, arabii au preluat controlul ostroavelor mării şi au intrat în Cipru şi Arvad[44], pustiindu-le şi luând (pe locuitorii lor) în robie; au preluat apoi controlul şi asupra Africii,[45] subjugând practic toate ostroavele mării (Mediteranei). Căci, urmând perversului Maxim, mânia lui Dumnezeu pedepsea orice loc care primise rătăcirea lui.

24 Novicii care fuseseră în mânăstirea din Hippo Diarrhytus (PN'ZRTWS), mai sus menţionată au fugit şi ei din faţa arabilor şi au venit la Roma unde au fost primiţi de Martinos ca având aceeaşi credinţă cu el şi care le-a dat şi o mânăstire numită pe latineşte Cellae Novae[46] (QLWNWBWS) care înseamnă „nouă chilii". Şi ei au rămas în rătăcirea lor, rătăcind la rândul lor pe câţi au putut.

25. Iar când Maximos a văzut că Roma a primit întreg scârbavnicul noroi al blasfemiilor sale, s-a dus şi la Constantinopol pe când Mo'awia făcuse pace[47] cu basileul Konstans fiindcă pornise un război cu Abu Turab,[48] emirul Hirtei,[49] la Siffin,[50] pe care l-a şi biruit. Împăratul Konstans era în Azorbaijian[51] ('DRWYGN) şi atunci a intrat Maximos în Constantinopol sperând să-l corupă şi pe el cu înşelăciunea lui, ca pretutindeni.

26. Maximos s-a dus, deci, de îndată şi a stat la o mânăstire de călugăriţe numită Plakidias[52] (PLQYDS) care era în cetate; iar prin perversiunea lui a fost în stare să le ducă la rătăcire despărţindu-le de

44 În 649—650.

45 În 647—648.

46 E vorba de mănăstirea Sf. Sava de pe Aventin care apare şi în alte surse, şi e una din cele trei mănăstiri din Roma care a adăpostit monahi răsăriteni în refugiu.

47 Referire probabilă la armistiţiul de doi ani încheiat în 651. Pacea oficială s-a încheiat abia în 659.

48 Numele de batjocură („gunoierul") dat lui Ali b. Abu Talib.

49 Kufa.

50 Faimoasa bătălie dintre Moawia şi Ali din 657. Cronologia evenimentelor istorice ca şi cea a vieţii Sf. Maxim apare aici telescopată.

51 Probabil o referire la expediţia lui Konstans II în Armenia din anul 652. Toate aceste date şi alte surse care arată că, arestat probabil în acelaşi an cu papa Martin (17 iunie 653), Sf .Maxim a sosit la Constantinopol în anul 653, pe când patriarh era încă Pavel, care moare în cursul aceluiaşi an.

52 Nici o mânăstire cu acest nume nu e menţionată în documente. Se pare că textul se referă la *oikos tes Plakidias* sau, simplu, *ta Plakidias*, reşedinţa apokrisiarhilor romani începând cu secolul VI. Prezenţa unor călugăriţe aici e altfel necunoscută. Textul actual al „vieţii" pare să amalgameze aici etape diferite ale ultimei şederi a Sf. Maxim la Constantinopol.

adevăr și învățându-le credința lui primejdioasă și el (...) azvârlind ofranda (euharistică)[53]... (restul s-a pierdut).

Viața Sfântului Maxim redată în Cronicile medievale siriene

Mihail Sirianul	*Cronica anonimă de la anul 1234*
Cu privire la erezia lui Maximus, am decoperit în respingerea ei făcută de un anume preot Shem'un de la mânăstirea Quenneshre spunându-se că începuturile ei se află la Teodor din Mopsuestia, dar mai apoi ea s-a răspândit printre monahii a două mănăstiri de lângă Ierusalim, una din ele fiind numită Palaia Lavra, cealaltă Nea Lavra. Acești (monahi) erau captivi în cursele învățăturilor lui Origen.	Cu privire la erezia numită a Maximienilor care s-a răspândit mai apoi între calcedonieni, am descoperit în respingerea ei făcută de un anume preot Shem'un de la mânăstirea Qenneshre spunându-se că începuturile ei și le-a tras de la ereticul Teodor dar mai apoi ea s-a răspândit printre unii monahi de la două mănăstiri de lângă Ierusalim prinși în cursele învățăturilor lui Origen

(urmează o descriere a felului cum origenismul a fost denunțat împăratului Justinian de un călugăr din Mesopotamia, Serghios, și ca urmare monahii origeniști au fost scoși afară din mânăstirea lor).

După aceste lucruri patriarhul Mina a adunat cel de-al Cincilea Sinod și a anatemizat pe orice vorbește de două voinți sau două energii în Hristos; el a mai anatemizat și pe perversul Teodor de Mopsuestia din a cărui scrieri nebunești s-a alcătuit această învățătură. Sinodul a anatemizat și erezia Agnoeților care	După aceste lucruri s-a adunat Sinodul cunoscut ca al Cincelea și el a anatemizat pe orice vorbește de două voinți și două energii în Hristos.

---

53 Pentru episodul întrerupt aici din cauza mutilării unicului manuscris și finalul „vieții" oferă informații prețioase cronicile medievale ale lui Mihail Sirianul și Cronica anonimă din anul 1234 reproduse mai jos și care rezumă de fapt „viața" siriaca a Sf. Maxim.

Așa cum arată S. Brock, evenimentele șederii Sf. Maxim la Constantinopol descrise în forma originală pierdută a „vieții", poate fi reconstituită astfel: sosit la Constantinopol, Sf. Maxim a locuit în reședința apokrisiarhilor papali, *ta Plakidias*, profitând de absența basileului din capitală pentru a-și propaga nestingherit opiniile hristologice. La întoarcerea împăratului, un sinod convocat de acesta îi condamnă învățătura și îi desemnează domiciliul forțat la o mănăstire de maici. Continuând să provoace tulburări și aici, a fost judecat din nou, mutilat și exilat. In textul actual al „vieții", scribul pare să fi cuplat episodul de la *ta Plakidias* și cel de la mănăstirea de maici, comprimându-le într-unul singur.

În orice caz, dat fiind că ultimii ani ai vieții Sf. Maxim sunt mult mai bine acoperiți documentar în sursele grecești, (actele procesului, scrisori ale discipolilor), pierderea sfârșitului „vieții" lui siriace e mult mai puțin regretabilă decât ar fi fost pierderea primei sale părți, ale cărei informații „revoluționează" în sens pozitiv interpretarea biografiei, cronologiei și operei maximiene.

admit şi ei două voinţi şi două energii. Împăratul Heraklios a dat apoi şi el un Edict anatemizând pe oricine vorbeşte de două voinţi şi două energii.

Pe timpul lui Konstans, nepotul Heraklios s-au ivit ucenicii lui Platon ai căror conducător a fost Maximos, din YSPYN, un sat din districtul Tiberiadei.

El s-a dus în Africa unde a găsit câţiva novici nestorieni; văzând ei că el era în acord cu învăţătura lor l-au primit.

Maximos s-a dus la Roma şi l-a dus la rătăcire pe patriarhul Martin

iar el i-a primit pe acei novici şi le-a dat o mănăstire.

Maximos încă a venit la Constantinopol,

iar când împăratul Konstans a auzit această învăţătură, a adunat un sinod, şi a avut o dispută cu Konstantinos de Perghe care a arătat că el (Maximos) avea aceeaşi opinie cu Nestorie şi Teodor, şi ei l-au mustrat. Şi pentru că a refuzat să se supună,

împăratul a poruncit să fie închis într-o mănăstire de maici ca să-l facă de ruşine

Dar perversul a dus la rătăcire pe maici, astfel că ele

După moartea lui Heraklios, când pe tron şedea nepotul său, Konstans în acea vreme au crescut ca neghina şi s-au ivit ucenicii ereziei a cărei conducător a fost Maximos, după care şi-a luat numele şi a fost numită şi această erezie. Locul de naştere al acestui om a fost YSPYN, un sat din districtul Tiberiadei.

Când Maximos s-a dus în Africa, el a găsit acolo câţiva novici nestorieni din Nisibis; văzând că învăţătura lui era în acord cu cea a lui Nestorie, învăţătorul lor, ei l-au primit.

S-a dus şi la Martin, Patriarhul Romei, şi l-a dus la rătăcire. Când arabii au intrat în Africa, aceşti novici nestorieni au fugit şi au venit la Roma la Martin iar el i-a primit ca pe unii ce aveau aceleaşi opinii ca şi el şi le-a dat o mănăstire ca să trăiască în ea. Maximos însă s-a dus la Constantinopol şi a început să înveţe învăţătura sa.

Când împăratul Konstans a auzit de această învăţătură, a adunat un sinod al întregii lumi romane şi ei au avut o dispută cu Maximos.

şi l-au mustrat pe baza mai multor rapoarte, dar el nu s-a întors de la răutatea lui. Atunci împăratul a poruncit să fie închis într-o mănăstire de femei şi să fie dojenit de egumenă ca să-l facă de ruşine.

Dar Maximos a reuşit să ducă la rătăcire şi pe maicile de acolo care au primit învăţătura lui şi le-a poruncit să nu primească

n-au mai primit ofranda (euharistică) adusă de ava însărcinat cu aceasta la ele pe motiv că Duhul Sfânt n-ar pogorî asupra ei, nici asupra celei a patriarhului Pavel. Aceste femei obişnuiau să o arunce şi calce în picioare cu talpa încălţămintei lor aşa cum le învăţase Maximos.

Când această practică a fost descoperită, împăratul a dat ordin ca ele să fie târâte prin cetate şi arse în foc, în timp ce lui Maximos i s-a tăiat limba. Dar el nu s-a liniştit nici aşa, ci a început să scrie scrisori; iar când a devenit cunoscut, împăratul a dat ordin să i se taie mâna dreaptă. Şi iarăşi a început să scrie cu mâna stângă şi atunci i-au tăiat-o şi pe aceasta şi l-au trimis în surghiun. Şi n-a fost socotit vrednic de nici unul din cinurile din Biserica lui Dumnezeu.

ofranda (euharistică) adusă de ava însărcinat cu aceasta la ele pentru că, obişnuia să spună, Duhul Sfânt nu pogoară asupra ei.

Aceste nemernice femei obişnuiau să o arunce şi calce în picioare cu talpa încălţămintei lor aşa cum le învăţase Maximos.

Când această practică a fost raportată împăratului, el a dat ordin ca ele să fie arse în foc, iar lui Maximos să i se taie limba. Dar chiar şi aşa, el n-a încetat răutatea lui, ci a început să scrie scrisori; şi atunci i s-a tăiat mâna dreaptă şi iarăşi a început atunci să scrie cu stânga, şi atunci împăratul l-a trimis în surghiun în Caucazul Armean şi acolo a murit.

Shem'un din Qenneeshre a luat această istorie din scrierile Maroniţilor împotriva Maximienilor şi noi am găsit acestea în cartea lui. Cum însă Romanii au reintrodus şi acceptat din nou această erezie vom relata de aici încolo.

Prezentare şi traducere de
Diac. asist. Ioan I. Ică

Nik. Kabasilas: PREDICĂ LA BUNA-VESTIRE

1. Dacă a trebuit vreodată ca omul să se bucure, să tresalte şi să cânte cu veselie, dacă peste tot a existat vreo clipă, despre care să se poată spune că-i cea mai însemnată şi mai strălucită şi care face pe om să-şi dorească să aibă despre ea cugetarea cea mai cuprinzătoare cu putinţă, vorbirea cea mai frumoasă, cuvintele cele mai alese, prin care să-i preamărească vrednicia, nu văd care alta ar putea fi aceea decât praznicul zilei de azi, pentru că astăzi ne-a venit din cer îngerul ca să vestească cel mai mare bine pentru întreaga omenire. Astăzi toată făptura tresaltă de bucurie şi nu rămâne străin de ea nici Cel care ţine în mâinile Lui cerul însuşi, întrucât ceea ce se întâmplă astăzi este un praznic cu adevărat sărbătoresc. În această bucurie obştească se regăsesc şi se înviorează toţi, de aceea ne şi cheamă pe toţi să ne împărtăşim din ea, atât pe Făcătorul, cât şi pe toate făpturile, în frunte cu însăşi Maica Făcătorului, care I-a împrumutat firea noastră şi care L-a făcut astfel părtaş la întâlnirile noastre şi la prăznuirile noastre.

Desigur însă că dintre toţi câţi se bucură astăzi, cel dintâi este Făcătorul lumii, pentru că încă de la începutul creaţiei El a fost făcător de bine şi începând de atunci toată lucrarea Lui e înainte de toate o nesfârşită facere de bine. Nici când Lui nu I-a lipsit nimic, şi totuşi El n-a făcut altceva decât să se dăruiască altora şi să-i facă şi pe ei părtaşi la bine. Dar, cu ziua de azi, deşi nu şi-a încetat deloc lucrarea Sa mântuitoare, Domnul trece pe o altă treaptă, coborându-Se trupeşte în mijlocul celor faţă de care şi-a arătat facerea Sa de bine. Şi nu Se bucură atât de mult din pricina marilor daruri pe care le-a sădit în făptura lor şi pentru care s-a arătat atât de darnic, cât mai ales pentru puţinul pe care l-a primit de la cei cărora le-a făcut acel bine, întrucât tocmai prin aceasta ni se arată că-i iubitor de oameni. Şi vede că-L preamăresc nu numai harurile pe care însuşi Le-a dăruit acestor sărmani robi, ci şi câte I-au mai ştiut dărui şi ele. Pentru că cu toate că s-a hotărât să Se lipsească de mărirea cea dumnezeiască, primind să ia în schimb de la noi sărăcia omenească, totuşi bogăţia Lui a rămas neîmpuţinată, prefăcând în schimb darul nostru în podoabă şi mărire.

În ce priveşte făpturile — şi când vorbesc de făpturi înţeleg nu numai firea văzută, ci şi cea care trece dincolo de puterea de sesizare a simţurilor omeneşti — ce, oare, ar putea constitui un prilej de bucurie mai mare decât faptul de a putea vedea pe Făcătorul prinzând trăsături trupeşti în pântecele Fecioarei, Domnul cel peste toate arătân-

du-Se printre robii Săi? Și aceasta nu golindu-și ființa de puterea Lui obișnuită, ci ieșind însuși întru întâmpinarea robului[1], dar nu pierzându-și slava din veci, ci trecând-o pe aceasta asupra celui sărac, dar nu cu prețul prăbușirii Lui din înălțimea avută înainte, ci ridicând la această înălțime pe cel smerit.

În același timp se bucură și Fecioara pentru că tocmai datorită ei toate darurile au fost împărtășite oamenilor. Și se bucură pentru cinci motive. Mai întâi de toate se bucură pentru că, asemenea tuturor oamenilor, participă și ea la acele bucurii obștești. În al doilea rând se mai bucură și pentru că astfel de daruri i-au fost dăruite și ei încă într-o măsură mai desăvârșită decât oricărora altora, din pricină că, prin mijlocirea ei, aceste daruri au ajuns apoi la toți. Iar cel de al cincilea temei, care-i și cel mai puternic și pentru care se bucură Fecioara, e faptul că Dumnezeu nu numai datorită ei, ci și ea însăși datorită celor pe care ea le și știa și i-au fost vestite, a ajutat la aducerea învierii pentru toți oamenii.

2. Pentru că Fecioara nu-i numai ca „pământul", pe care l-a „făcut Domnul",[2] deși ea n-a contribuit cu nimic la facerea lumii și a omului, care a fost plăsmuit și alcătuit de Creator așa cum plăsmuiești lutul, putându-se spune despre ea că a fost „făcută", sau că a fost „plăsmuită". Ci Fecioara a primit mesajul ceresc în adâncul ființei sale însăși și prin aceasta a adus la Dumnezeu tot ce atrăgea pe Creator spre pământ și care a pus astfel toate făpturile în mâna Lui cea creatoare. Și ce anume aducea ea Domnului? O viață fără nici o pată, o trăire în cea mai mare curăție, o înstrăinare de orice răutate, o deprindere a celor mai înalte virtuți; un suflet mai curat decât lumina, un trup cu totul înduhovnicit și mai strălucitor decât soarele, mai senin decât cerul și mai sfânt decât tronurile heruvimilor. Cugetarea ei e atât de înaripată încât nu se teme să urce spre cele mai înalte piscuri și să întreacă până și zborul îngerilor. Dragostea ei e atât de dumnezeiască încât a absorbit orice iubire și s-a identificat cu cele mai înalte dorinți ale sufletului.[3] Prin sălășluirea Fiului lui Dumnezeu în pântecele ei, Fecioara s-a unit cu Dumnezeu Cel pe Care nu-l încape nici cea mai înălțătoare cugetare. Și astfel, după ce și-a împodobit cu atâta frumusețe atât trupul, cât și sufletul, ea a atras asupră-i însăși privirea lui Dumnezeu, iar pe temeiul unei atât de mari frumuseți ,a ajuns apoi să pună și mai mult în lumină firea deplină a neamului omenesc. Și în felul acesta ea a cucerit pe Cel ce n-a cunoscut patimă și Care S-a făcut om de dragul Fecioarei, încât în urma păcatului omenesc, ea a ajuns să fie întrucâtva mijlocitoare spre oameni.

---

1 Ca unul care a subliniat cu tărie (mai ales în cărțile VI—VII ale operei sale „Despre viața în Hristos") sinergismul sau colaborarea omului cu Dumnezeu, autorul nostru nu putea să nu vorbească despre chenoză, sau despre golirea de Sine a Domnului Hristos.

2 *Fac.* 2, 1.

3 Despre această iubire mai presus de fire față de om (anacravis filton) vorbește Cabașila adeseori în „Despre viața în Hristos" (indice), în „Tâlcuirea Sf. Liturghii", cap. 42 etc.

3. De aceea pentru ea n-au avut nici o putere nici „zidul cel din mijloc al vrajbei"[4] și nici „păretele cel despărțitor", întrucât piedica ce despărțea neamul omenesc de Dumnezeu a ajuns să fie înlăturată tocmai prin Fecioara însăși. Și astfel, încă înainte de a fi avut loc împăcarea obștească, se statornicise legături de pace între Dumnezeu și Sfânta Fecioară. Mai mult, n-a fost nevoie ca Fecioara să aducă jertfe de pace și de împăcare, căci încă dintru început se și închegase între Dumnezeu și om garanta prieteniei.

Dar toate acestea au fost aduse la îndeplinire spre a fi de folos celorlalți — ca să mă folosesc de o expresie a Sfântului Pavel. Căci, încă înainte de a fi venit Mângâietorul, „Hristos este Cel ce mijlocește pentru noi",[5] ridicând spre El, spre bucuria oamenilor, nu mâinile Fecioarei, ci în locul oricărei alte rugăciuni, însăși viața ei. Iată, dar, că virtutea unui suflet a ajuns să pună frâu răutății omenești din lumea întreagă. După cum, pe vremuri, corabia care a mântuit pe om în potopul obștesc al lumii întregi[5a], fără să se resimtă în vreun fel de pe urma acelui cataclism salvând omenirea de primejdia înecului, tot așa s-a întâmplat și cu Fecioara: în toată buna vreme ea și-a păstrat același cuget neclătit și sfânt, ca și cum toți urmașii celui dintâi om ar fi rămas mereu în starea în care trebuia, ca și când nimeni n-ar fi îndrăznit vreodată să săvârșească vreo nelegiuire pe pământ, ca și cum toți oamenii ar mai fi rămas și acum neatinși în același cămin fericit al raiului. Asta în ciuda faptului că se simțise demult că într-adevăr răutatea păcatului umpluse deja întreg pământul. Și cu toate că primejdia păcatului care se răspândise pretutindeni a închis cerul și a deschis iadul, făcând pe oameni să se războiască cu Dumnezeu și alungând orice bine și orice fericire dintre oameni și în locul binelui aducând tot felul de răutăți[5b]. Deși pe prea fericita Fecioară nimic n-a fost în stare să o tulbure, ci pe când răul începuse să pună stăpânire peste tot, pe când toate celelalte să clătinau, se primejduiau și se dărâmau, toate acestea au ajuns să fie biruite de o singură cugetare, de un singur suflet. **Și de biruința aceasta nu s-a împărtășit numai Fecioara singură, ci prin ea însuși păcatul a fost nevoit să se retragă și încă din întreg neamul omenesc.**

Iată și care a fost contribuția Fecioarei la opera de mântuire: încă înainte de a sosi ziua în care, potrivit planului Lui celui veșnic, trebuia să se înfățișeze Domnul trupește printre oameni, aplecând cerurile și coborând pe pământ, din clipa în care s-a născut, ea a pregătit sălaș pentru Cel care putea să mântuiască pe om, străduindu-se să se facă pe sine drept adăpost cât mai vrednic pentru Dumnezeu. Și trebuie să spunem că împăratul cerurilor nu a găsit nici un temei de a fi nemulțumit de un astfel de sălaș împărătesc. Ba mai mult: Fecioara nu a adus numai sălaș împărătesc vrednic de măreția Lui, ci I-a gătit

4 *Ef.* 2, 14.
5 *Rom.* 8, 34; I Ioan 2, 10.
5 a *Fac.* 7—8.
5 b *Rom.* 5, 12.

de la sine însăși porfiră de împărat, cât și cingătoarea potrivită, după cum zice David: „Domnul a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat, îmbrăcatu-S-a Domnul întru putere și S-a încins".[6] Ca și într-o țară minunată, care întrece pe toate celelalte în mărime și frumusețe, în cugetări curate, în mulțimea supușilor și în bogăția oricărui fel de măriri, Fecioara nu s-a mulțumit numai să se învrednicească de a găzdui împărătește pe Domnul, ci a ajuns să se împărtășească astfel de puterea Lui, devenind ea însăși Slava Lui și cinstea și puterea și întărirea Lui. Și primind în sine pe Dumnezeu și dăruindu-I trup, Fecioara a mijlocit arătarea lui Dumnezeu în lume, fără ca prin aceasta să poată fi biruită de vreo răutate vrăjmașă — iar pentru cei iubiți, aducând mântuire și izvor nesecat de bunătăți.

4. Iată, dar, câte binefaceri a adus ea neamului omenesc încă mai înainte de a se fi împlinit vremea mântuirii obștești! În schimb, când a venit acel ceas și când a coborât din ceruri îngerul cel vestitor, și în clipa aceea Fecioara a arătat și mai mult că ia parte în chip și mai hotărât la mântuire, prin aceea că a crezut în ceea ce i s-a spus și a primit să ducă la îndeplinire slujirea pe care i-a cerut-o Domnul. De fapt, acestea erau de cea mai mare lipsă și de cel mai mare folos pentru mântuirea noastră: căci dacă Fecioara nu și-ar fi respectat această făgăduință, atunci omenirea n-ar mai fi avut nici o nădejde de mântuire. Desigur, însă, că așa cum am spus mai înainte, nu se putea ca Dumnezeu să prevadă bunăvoință pentru neamul omenesc și să vrea să pogoare El însuși pe pământ dacă Fecioara n-ar fi fost aleasă mai dinainte și mai întâi de toate dacă n-ar fi existat Cel pe care să-L primească în pântecele său, în acel caz nici ea n-ar fi ajuns să slujească scopului de mântuire a omului. Și iarăși, nici n-ar fi fost cu putință să se aducă la împlinire dorința lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră dacă Fecioara n-ar fi crezut și dacă n-ar fi primit să slujească acestui măreț plan. Acest adevăr reiese lămurit, pe de o parte, din faptul că arhanghelul Gavriil a salutat-o cu cuvintele: „bucură-te", iar pe de altă parte din aceea că încheindu-și misiunea sa, arhanghelul a numit-o „cea plină de har",[7] vorbe care au lămurit întreaga taină. Oricum, e clar că Dumnezeu încă nu se pogorâse atâta vreme cât Fecioara dorea să știe timpul și chipul în care avea să aibă loc zămislirea. În schimb, în clipa în care a crezut și a primit întreaga invitație, întreg planul dumnezeiesc a început să se pună în lucrare: Dumnezeu a luat asupră-Și haină omenească și din clipa aceea Fecioara a devenit Maică a Creatorului.

Dar următorul lucru e și mai minunat: Dumnezeu nici n-a apucat să înștiințeze pe Adam și nici nu l-a convins măcar să-i împrumute coasta din care urma să fie făcută Eva, ci l-a adormit doar și astfel l-a lipsit de simțuri, luându-i una din coaste.[8] Ca să ajungă mai repede la nașterea lui Adam cel nou, Domnul a luminat din timp pe Fecioară,

---

6 *Ps.*, 92, 1.

7 *Luca* 1, 28.

8 *Fac.* 2, 21.

așa încât aceasta a rămas statornică în credința ei și în făgăduința ei. Când a fost vorba de facerea lui Adam, Tatăl se sfătuiește cu Unul născut Fiul Său, zicând: „să facem om",[9] în schimb când a fost vorba să „aducă pe lume pe Cel întâi născut"[10] — pe acest „sfetnic minunat", după cum zice Pavel, și să plăsmuiască pe Adam Cel nou, atunci ajunge la hotărârea de a lua drept colaborator tocmai pe o Fecioară! Și astfel acel „mare sfat" al lui Dumnezeu, de care ne vorbește proorocul Isaia,[11] ne-a fost vestit de Domnul și a fost confirmat de Sfânta Fecioară. Și în chipul acesta întruparea Cuvântului n-a fost numai o lucrare a Tatălui care a „binevoit"[12] ca acest lucru să se împlinească și nici numai al puterii Lui, care a „umbrit" sau chiar și al Duhului, care a coborât asupra ei, ci a fost și un act de voință și de credință al Fecioarei. Pentru că, după cum fără ajutorul persoanelor treimice n-ar fi fost cu putință să aibă loc și să fie hărăzită oamenilor hotărârea de întrupare a Cuvântului, tot așa fără contribuția de voință și de credință a Fecioarei n-ar fi fost cu putință nici aducerea la îndeplinire a acelui sfat[13].

5. Și astfel, îndrumând-o și convingând-o, Dumnezeu a făcut din Fecioară pe Maică-Sa. I-a împrumutat și trup omenesc, făcând desigur acest lucru de bunăvoie, întrucât știa în vederea cărui scop o face. Pentru că Fecioarei trebuia să i se întâmple ceea ce s-a întâmplat. De aceea, așa cum Dumnezeu a vrut ca Fecioara să „ia în pântece",[14] tot așa trebuia să ia parte la acest lucru cu toată libera ei voință. Și lucru și mai important: potrivit iconomiei mântuirii, acest lucru nu trebuia să se realizeze oricum, în virtutea unei cauzalități exterioare sau străine, ci el a decurs așa pentru ca Fecioara însăși să se dăruiască pe sine, ca astfel să conlucreze și ea împreună cu Dumnezeu în folosul neamului omenesc, în așa fel încât să-și aducă și ea o părticică de contribuție și de mărire ca să se vadă că și ea era cuprinsă în marea iubire de oameni a lui Dumnezeu. Și apoi, întrucât nici Mântuitorul însuși n-a fost om și Fiu al Omului numai pentru motivul că purta trup, ci El a avut și suflet și rațiune și voință și tot ce se ține de ființa omenească, din pricina aceasta El trebuia să aibă și o mamă desăvârșită care să poată naște pe Domnul nu numai cu trup, ci și cu rațiune, cu voință și cu toate celelalte calități pe care le avea ea, cu alte cuvinte Fecioara să-I fie mamă atât după trup, cât și după cuget, adică să introducă pe omul întreg în această negrăită naștere.[15]

---

9 *Fac.* 1, 26.

10 *Evr.* 1, 6.

11 *Is.* 11, 2, 6.

12 *Mt.* 3, 17.

13 Pe această idee de sinergism hotărât se bazează întreaga argumentare din prima parte a acestei predici.

14 *Luca*, 1, 31.

15 Față de cele de mai sus, era firesc lucru ca în predica sa N. Cabasila să urmeze cugetării teologice fixată la sinodul IV ecumenic din Calcedon. A. Grillmeier: *Le Christ dans la tradition chrètienne de l'âge apostolique à Calcedoine*, Paris, 1973, passim.

Acesta-i şi temeiul pentru care înainte de a se pune în slujba acestei taine dumnezeieşti, Fecioara primeşte îndrumări, crede, doreşte şi se roagă ca taina să se împlinească. Desigur însă că acest lucru s-a întâmplat în realitate, iar pentru că însuşi Dumnezeu a voit ca el să se desfăşoare în acest chip e o dovadă limpede despre curăţenia deosebită a Fecioarei. Cât de adâncă era credinţa ei şi cât de negrăită măreţia sufletului ei, toate acestea au reieşit din faptul că Fecioara a crezut şi a primit cuvântul atât de straniu al îngerului: că adică, într-adevăr avea să vină Dumnezeu pe lume şi să se îngrijească El însuşi de mântuirea noastră, iar în acest scop ea însăşi va contribui efectiv la împlinirea acestei lucrări. Cât despre faptul că Fecioara a cerut de la început explicări şi că apoi s-a lăsat convinsă, e dovada limpede că ea şi-a dat seama foarte bine despre ce se petrece cu ea şi că n-a mai văzut nimic altceva mai mare şi care ar fi meritat să-l dorească, aşa cum dorea de acum ceea ce i s-a făgăduit. Iar faptul că Dumnezeu a vrut să pună în lumină virtutea Fecioarei e o dovadă hotărâtă că ea îşi dădea seama foarte bine despre marea frumuseţe a lui Dumnezeu şi a iubirii Sale faţă de oameni. Şi mi se pare că poate tocmai de aceea n-a fost iniţiată oarecum mai degrabă în legătură cu Dumnezeu pentru ca să se descopere mai deplin adevărul că credinţa cu care trăia în apropiere de Dumnezeu izvora dintr-o convingere proprie şi să nu cumva să pară toate acestea ca pornind numai din puterea pe care o dă ascultarea de Dumnezeu. Pentru că, după cum tocmai aceia dintre credincioşi, care „n-au văzut şi au crezut" [16] sunt mai fericiţi decât cei care pretind că văd, tot aşa şi cei care au crezut în semnele pe care li le-a trimis dovedesc mai multă înţelepciune decât cei care au avut lipsă să-i convingă Domnul însuşi. Şi iarăşi, faptul că avea cunoştinţă că n-a existat în sufletul ei nicicând ceva, care să fi părut nepotrivit sau potrivnic tainei dumnezeieşti şi că în această privinţă purtarea ei se potrivea atât de mult cu sfinţenia tainei încât nici măcar urmă de slăbiciune nu se pomenea în ea, precum şi faptul că nu s-a îndoit nici o clipă despre felul în care toate acestea aveau să se întâmple şi nici n-a pus nici o întrebare în legătură cu felul în care ea va fi îndrumată spre curăţie, întrucât nici n-a fost nevoie de vreun îndrumător, — toate acestea sunt lucruri care ştiu dacă pot fi atribuite doar firii celei mai presus de fire.

Pentru că chiar dacă Fecioara ar fi fost un heruvim sau serafim, sau ceva mai curat decât făpturile îngereşti, cum ar fi putut ea primi un astfel de mesaj? Cum ar fi putut crede c-ar fi cu putinţă să se împlinească prin ea vestirile Evangheliei? Cum ar fi putut găsi puterea corespunzătoare pentru lucruri atât de măreţe? Căci nici Ioan, deci care, potrivit părerii Mântuitorului însuşi, „nimeni n-a fost mai mare",[17] nu s-a învrednicit nici măcar să dezlege cureaua încălţămintelor" [18] Domnului, cu toate că El îmbrăcase acum sărăcăcioasa haină

16 *Ioan*, 20, 29.

17 *Matei*, 11, 11.

18 *Ioan*, 1, 27.

a firii omeneşti. Şi astfel Prea Curata s-a încumetat să poarte în pântecele ei pe însuşi Cuvântul Tatălui, în însuşi ipostazul Lui Dumnezeiesc. „Cine sunt eu, Doamne Dumnezeul meu, şi ce este casa tatălui meu? Şi întru mine mântuieşti pe Israel".[19] Astfel de graiuri se pot auzi numai din gura celor drepţi şi de fapt, adeseori, se spune despre mulţi că au şi făcut aşa ceva. Îngerul a cerut fericitei Fecioare să ducă la îndeplinire ceva cu totul neobişnuit, ceva ce nu se aştepta de la firea omenească şi care întrecea orice cugetare a minţii. Pentru că, într-adevăr, ce altceva i-a cerut decât ori să ridice pământul până la cer, sau decât să mute şi să transfere lumea cu totul, folosind pentru aceasta fiinţa ei proprie? Şi totuşi cugetul ei nu s-a tulburat şi nici nu s-a gândit că ar fi nevrednică pentru o astfel de lucrare. Ci, după cum ochii nu-şi pierd văzul când simt că se apropie lumina şi după cum nu-i ciudat să spună cineva că abia după ce va răsări soarele se va face ziuă, aşa nici Fecioara n-a rămas deloc uluită când i s-a adus la cunoştinţă că va lua în pântece şi va zămisli în lăuntrul său pe Cel care nu încape între toate tărâmurile lumii. De aceea e uşor de înţeles că salutarea n-a rămas fără răspuns, după cum nici Fecioara n-a rămas necercetată, dar în acelaşi timp nici nu s-a lăsat copleşită de mulţimea laudelor, ci şi-a concentrat atenţia şi a primit salutarea cu toată încordarea, cerând doar să i se lămurească mai limpede atât felul zămislirii cât şi celelalte împrejurări. Dar, mai mult decât atât, ea n-a socotit că-i potrivit să mai întrebe, nici măcar dacă făptura ei e vrednică şi potrivită pentru o slujire atât de aleasă, sau dacă trupul şi sufletul ei s-au curăţat în deajuns. E drept că a rămas uimită de minunile care urmau să vină asupra firii omeneşti şi despre care a înţeles că sunt în strânsă legătură chiar cu alegerea ei însăşi. De aceea, abia dacă a mai cerut mai întâi lui Gavriil s-o lămurească asupra scopului salutării. Despre cele ce urmau să se mai întâmple, ea şi-a dat seama prin însuşi cugetul său. De fapt, încrederea în Dumnezeu şi îndrăzneala le-a aflat Fecioara chiar în sinea ei, întrucât, cum zice Evanghelistul, „dacă inima noastră nu ne osândeşte, avem îndrăznire către Dumnezeu".[20]

6. „Cum va fi aceasta?"[21] a întrebat ea. Dar punând această întrebare, ea n-a vrut să spună că are lipsă de mai multă curăţie şi de mai mare sfinţenie, ci a întrebat doar pentru că-i o lege a firii să nu poată zămisli cei care au ales să-şi ducă viaţa în feciorie, aşa cum a făcut-o ea. „Cum va fi aceasta, a întrebat ea, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat?" Altfel, fireşte, continuă ea mai departe, sunt bucuroasă să-L primesc pe Domnul. M-am pregătit din destul înainte. Spune-mi, însă, dacă urmează ca şi firea să se transforme în chip corespunzător şi în ce fel anume? Şi îndată ce Gavriil i-a făcut cunoscut felul neaştepta-

19 *Iudit*, 6.
20 1. *Ioan* 3, 21.
21 *Luca*, 1, 34.

tei zămisliri, el a răspuns după cum se știe: „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui prea înalt te va umbri",[22] explicându-i mai departe toate, așa încât din clipa aceea Fecioara n-a mai avut nici o îndoială în privința salutării îngerești întrucât s-a simțit fericită atât pentru scopul minunat pe care se hotărâse a-l sluji, cât și pentru bucuria în care credea și anume pentru că ajunse să fie vrednică să primească acea slujire.

Și această hotărâre a Fecioarei n-a fost rezultatul unei simple ușurătăți, ci era descoperirea acelei minunate și nespuse comori, pe care ea o ținea ascunsă în ființa ei, comoară plină de înțelepciune, credință și de curăție, pe care o dezvăluise Prea Sfântul Duh, atunci când a numit pe Fecioară „fericită", ca una care primise cu bucurie mesajul trimis fără să facă nici o greutate în a se încrede în vestea adusă din cer. De altfel și maica lui Ioan Botezătorul a zis, îndată ce și-a simțit sufletul plin de Duh Sfânt „fericită este aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de la Domnul".[23] La rândul ei, tot așa a răspuns și Fecioara zicând îngerului: „Iată roaba Domnului",[24] pentru că într-adevăr e roabă a Domnului, cea care a înțeles atât de adânc taina venirii Lui. Cea care — după cum spune Scriptura — „s-a tulburat" în clipa în care „a venit Domnul", și-a deschis îndată casa sufletului și a trupului ei, făcându-se pe sine sălaș pentru Cel pe Care până atunci nu și-l găsise încă.

Și în clipa aceea s-a întâmplat ceva asemănător cu ceea ce i s-a întâmplat lui Adam: Căci, pe când toată lumea văzută a fost făcută de dragul lui și tot restul celorlalte făpturi și-au găsit fiecare perechea lui, numai pentru Adam nu s-a aflat așa ceva[25] până ce a fost creată și Eva ca să-i fie soție. Tot așa numai pentru Cuvântul care aducea totul la viață, care rânduia pentru fiecare din făpturile Lui locul potrivit, numai pentru El nu s-a găsit nici un locșor și nici un sălaș înainte de a se fi ivit Fecioara. Dar ea n-a dat „somn ochilor, nici dormitare genelor",[26] până în clipa când s-a adus pe sine să fie cort și sălaș Domnului, deoarece cuvintele acestea trebuie privite ca glas al Celui nevinovat, pe care le-a rostit și limba lui David, unul și același fiind conducătorul neamului ales, așa cum bine a spus-o și Pavel, atunci când a zis că deodată cu Avraam, care a dat zeciuială lui Melchisedec, I-a adus zeciuială și Levi, încă de când se afla „în coapsele tatălui".[27]

7. Dar lucru și mai mare și mai neașteptat decât toate e faptul că fără să știe nimic dinainte și fără de nici o înștiințare, Fecioara a fost atât de bine pregătită pentru mesajul cel tainic, încât îndată s-a și arătat că-i în stare să primească pe Dumnezeu după cuviință,

22 *Luca*, 1, 35.
23 *Luca*, 1, 45.
24 *Luca*, 1, 38.
25 *Fac.* 2, 20.
26 *Ps.* 131, 4.
27 *Evr.* 7, 9—10.

pregătită fiind sufleteşte, cu trezvie şi statornicie. Şi acelaşi cuvânt nimerit şi care i se potrivea şi ei, l-a răspuns ca să facă cunoscut oamenilor înţelepciunea cu care Fecioara a trăit în toată bună vremea, arătându-le adică cu cât s-a ridicat ea deasupra firii omeneşti cum n-a mai fost cazul cu nici o altă făptură şi cu cât era mai mare decât tot ce puteau pricepe oamenii, ea care a aprins în sufletul ei o iubire atât de puternică faţă de Dumnezeu, nu pentru că i se vestise de mai înainte ceea ce trebuia să i se întâmple şi la care numai ea singură avea să ia parte, ci în urma darurilor ce i se dăruiseră sau urmau să se dăruiască de către Dumnezeu oamenilor. Căci după cum ne mirăm la Iov nu atât de răbdarea de care a dat dovadă în suferinţele sale, cât mai ales pentru că nu ştia că era vorba să i se dea drept răsplată pentru lupta răbdării însăşi, tot aşa a arătat şi ea că fiinţa sa e în stare să primească şi daruri care trec dincolo de orice cugetare omenească, din pricină că nu le cunoştea. Aşadar, cămara de nuntă exista, chiar şi înainte de a fi fost aşteptat mirele. Şi cerul era gata de mult, dar clipa când urma să răsară soarele nu se cunoştea.

Cu ce s-ar putea asemăna măreţia judecăţilor Sale? Cum s-ar înfăţişa ea dacă ar fi cunoscut toate dinainte şi dacă ar mai fi avut şi aripa nădejdii? Şi totuşi de ce nu i s-a adus la cunoştinţă Fecioarei această taină mai din vreme? Nu cumva pentru că atunci ar fi dat pe faţă că nu mai există alt tărâm pe care trebuia să înainteze întrucât n-a lăsat cercetată nici o culme de sfinţenie şi pentru că nici n-a existat nimic care să trebuiască să fie adăugat la cele pe care le avea şi nici nu era cu putinţă să devină mai bună în virtute întrucât cucerise chiar şi acea culme. Pentru că dacă aşa ar fi fost realizabil şi dacă dincolo de câte au fost puse în practică ar mai fi existat şi altă culme de virtute, de bună seamă că aceasta n-ar fi rămas necunoscută Fecioarei, întrucât acesta-i motivul care justifică venirea ei pe lume şi întrucât însuşi Domnul învaţă acest lucru ca să poată să-l realizeze şi astfel să fie şi mai bine pregătită pentru slujirea tainei. Aceasta pentru că nimeni nu poate spune că tocmai din pricina unor astfel de nădejdi Fecioara n-ar fi avut o dorinţă şi mai mare după virtute, desigur, dacă aşa ceva ar fi fost cu putinţă. Or, dacă tocmai această necunoştinţă a dovedit-o ea mai bine decât orice, prin faptul că n-au existat şi alte îndemnuri pentru o virtute şi mai înaltă, sufletul ei s-a desăvârşit în aşa măsură încât a ajuns să fie aleasă de bunul Dumnezeu ca cea mai curată din întreg neamul omenesc. Şi desigur n-ar fi fost firesc pentru Dumnezeu ca să nu împodobească pe maica Lui cu toate bunătăţile şi să şi-o plăsmuiască în chipul cel mai deplin desăvârşit.

8. Întrucât însă s-a păstrat tăcerea asupra acestui lucru şi nu ni s-a spus mai dinainte nimic în legătură cu ceea ce avea să se întâmple, e o dovadă că nu exista nimic mai bun şi mai măreţ, decât urma să aducă la îndeplinire Fecioara. Şi de aici reiese limpede că Domnul şi-a ales ca mamă nu pe oricare din cele mai bune, ci pe cea mai bună dintre toate. Şi aceasta nu pentru că ea s-ar fi potrivit cu

El cel mai bine din întreg neamul omenesc, ci pentru că numai ea singură a ajuns să fie bine plăcută Lui spre a-i fi mamă.

Căci până la urma urmei trebuia ca şi neamul omenesc să aducă Domnului ceva potrivit scopului pentru care a fost creat: să aducă la viaţă o fiinţă care să poată sluji cu vrednicie scopul Creatorului.[28] Desigur că noi nu ne-am împotrivit încălcării scopului pentru care au fost create diferitele unelte folosindu-le odată într-un scop, altădată într-altul. Or, Creatorul n-a rânduit firii omeneşti o anumită destinaţie pe care s-o fi schimbat după ceva, ci încă de la început ne-a plăsmuit firea în aşa fel încât dacă ar fi vrut să se întrupeze, Domnul să poată să-şi ia asupră-Şi această fire, recunoscând în ea pe însăşi maica Lui. Iar, întrucât acea menire a fost pusă încă de la început în firea omenească, înseamnează că i s-a şi rânduit ca îndreptar o utilitate precisă. Drept urmare, trebuia să existe cândva un om care să poată corespunde acestei meniri. Pentru că desigur nici nu se cade să nu vedem că pe de o parte scopul creării omului e cel mai măreţ dintre toate, acela care îl leagă de Creator prin vrednicie şi slavă, dar pe de altă parte nici nu ne putem închipui că Dumnezeu s-ar fi putut cumva înşela în felul în care a lucrat. Aşa ceva e exclus şi pentru că până şi zidarii şi croitorii şi pantofarii reuşesc să-şi ducă la îndeplinire munca lor aşa cum şi-au plănuit-o chiar dacă ei nu-s cu totul desăvârşiţi în meseria lor. Şi cu toate că materialul pe care-l folosesc nu totdeauna îi ascultă, ba uneori le fac chiar destule greutăţi, până la urmă ei reuşesc totuşi să-şi impună părerea în profesiunea lor, silindu-l să li se supună potrivit menirii respective. Or, dacă astfel de oameni reuşesc în munca lor, cu cât mai firesc lucru este ca aşa ceva să-I reuşească lui Dumnezeu, care nu-i numai un simplu stăpân al oricărei materii, ci e chiar creatorul ei, care atunci când a creat-o, a cunoscut şi chipul în care ea poate fi folosită. Şi în cazul acesta ce ne-ar opri să spunem că firea omenească e potrivită întru totul cu scopul pentru care a fost creată? Căci Dumnezeu este Cel ce poartă grijă de mântuirea lumii. Or, tocmai în aceasta şi constă măreţia neîntrecută a lucrării Sale, a lucrării propriu-zise a mâinilor Sale. Şi realizarea ei n-a fost încredinţată vreunui om sau vreunui înger oarecare, ci Şi-a rezervat-o cu totul Sieşi. Drept aceea nu-i oare firesc să poarte grijă de ea mai mult decât un ziditor oarecare, ţinând cu stricteţe rânduielile cuvenite creaţiei Sale? Mai ales că nu-i vorba de orice fel de lucrare, ci de cea mai de preţ dintre făpturile Sale? Căci cui altcuiva dintre toţi le-ar fi dăruit Dumnezeu dacă nu celui care-i însuşi chipul Său? Doar nu degeaba cere şi Pavel episcopului — care, cum se ştie, este socotit chip al lui Dumnezeu — să poarte grijă mai întâi de toate de ceea ce-i al său şi al casnicilor săi?

9. Cu alte cuvinte, aşa stau lucrurile. Să ne mai mirăm cum de s-a întâmplat ca toate acestea să fie strâns legate unele de altele? Prea

28 Ca şi în cărţile VI—VII ale lucrării „Despre viaţa în Hristos", tot aşa revine Cabasila, iarăşi în această predică asupra factorului esenţial al sinergismului sau al colaborării libere a creştinului cu harul divin şi în opera de mântuire.

dreptul conducător și prea destoinicul slujitor al planului dumnezeiesc de mântuire a lumii, cea mai vrednică lucrare din toate veacurile pe care le-a săvârșit Creatorul, cum ar fi fost cu putință să nu aibă loc așa cum se cădea? Pentru că trebuia să se păstreze oarecum o armonie și o deplină înțelegere în toate privințele și să nu existe nimic nepotrivit în această măreață și minunată lucrare. Doar nu degeaba e drept Dumnezeu și mai presus decât orice. Era firesc deci, ca Cel care a făcut toate după cuviință, să le înjuge cu jugul dreptății ca de fier și cu legături ca arama. Ca să corespundă la toate câte le cerea dreptatea lui Dumnezeu, singură Fecioara s-a dovedit că numai ea e în stare de a aduce pe lume pe Fiul ei. Și așa a ajuns să fie maica Celui căruia s-a învrednicit să-I fie mamă. Și dacă, așadar, nici un alt folos nu putea fi vorba să fie mai mare decât faptul că Dumnezeu S-a făcut Fiul Omului, atunci putem să susținem că pe bună dreptate a ajuns Fecioara să fie maică a lui Dumnezeu și să ia parte la întruparea Cuvântului în însuși pântecele ei. Și ceea ce e mai mult și decât atât, faptul că Dumnezeu nu putea decât să înapoieze fiecărei făpturi a Lui ceea ce i se potrivea, pentru ca să aplice întru totul dreptatea, a fost destul temei spre a provoca un nou chip de existență, cel în două firi.

Aceasta pentru că, dacă Prea Curata a păstrat tot ceea ce se obligase să păstreze și dacă s-a dovedit că e un om atât de recunoscător și n-a trecut cu vederea peste nimic din cele la care se obligase, atunci cum să n-o socotească destul de dreaptă însuși Dumnezeu? Or Fecioara n-a scăpat nimic din cele care o pot dovedi că e vrednică de a fi maică a lui Dumnezeu și L-a iubit cu o iubire atât de statornică încât e cu totul exclus să nu ia Dumnezeu seama la legământul ei și să nu o răsplătească pe bună dreptate prin aceea că a primit să fie Fiul ei. Și iarăși pentru că dacă Dumnezeu ar da celor răi un conducător pe potriva dorințelor lor, atunci nu s-ar mândri el cu o mamă care s-ar dovedi atât de unită cu dorințele lui? Or, în cazul Maicii Domnului, acest dar s-a dovedit cu atât mai apropiat și mai înrudit cu menirea omului. De aceea când Gavriil i-a spus limpede că va naște pe Dumnezeu însuși — lucru care reiese din faptul că i-a spus că Cel care se va naște „va împărăți peste casa lui Iacob în veci și împărăția Lui nu va avea sfârșit" — Fecioara a primit înștiințarea cu bucurie, ca și cum ar fi ascultat o știre obișnuită, ceva care n-ar fi deloc straniu și neobișnuit față de ceea ce se întâmplă în chip obișnuit. Și astfel, cu grai fericit, cu suflet curat, străin de orice neliniște, cu gânduri pline de pace, ea a răspuns: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău".[31]

10. Acestea i-au fost cuvintele și faptele și ele îndată au și început să se împlinească, cum zice Scriptura: „Și Cuvântul trup s-a făcut și S-a sălășluit între noi".[32] Și abia apucase Fecioara să dea răspuns lui Dumnezeu și îndată „s-a aflat luând în pântece de la

29 I *Tim.* 3, 5
30 *Is. Sir.* 28, 22.
31 *Luca,* 1, 38.
32 *Ioan,* 1, 14.

Duhul Sfânt", Cel care face ca acel trup să devină asemenea lui Dumnezeu. Căci, după cum zice David, glasul acela a fost „glas de putere".[33] Şi astfel printr-un cuvânt rostit de o mamă, se zămisleşte Cuvântul Tatălui. La glasul rostit de o făptură, trup se face Făcătorul. Şi după cum îndată ce Dumnezeu a zis: „să fie lumină",[34] îndată s-a făcut lumină, tot astfel îndată ce s-a rostit glasul Fecioarei, a răsărit Soarele cel adevărat şi S-a zămislit Cel „ce luminează pe tot omul ce vine în lume".[35] O! ce glas sfânt! O! ce cuvinte au fost acestea încât au fost în stare să aducă la îndeplinire o măreție atât de ieşită din comun! O! ce grai binecuvântat, în stare să recheme din surghiunul păcatului întreg neamul omenesc! O! comoară de suflet nevinovat, care doar cu câteva cuvinte ai fost în stare să reverşi atât de mare belşug de daruri! Pentru că aceleaşi cuvinte s-au coborât din cer pe pământ golind iadul şi slobozind pe toți cei închişi acolo. Ele au făcut pe mulți oameni să-şi mute sălaşul în rai şi să umple cerul cu ei, ducându-i până în preajma îngerilor, iar neamul omenesc ajungând să intre în hora bucuriei împreună cu Cel care e în acelaşi timp într-o înfățişare îndoită întrucât, deşi e Dumnezeu, a ajuns să se facă om.

Pentru aceste cuvinte ale Tale ce mulțumită vrednică am putea să-Ți aducem, Doamne? Cum să Te numim pe Tine, câtă vreme la oameni nu există nimic care să poată fi socotit vrednic de Tine? De ce cuvintele noastre sunt numai omeneşti, pe când Tu ai trecut dincolo de orice piscuri ale lumii acesteia? Dacă-i vorba, aşadar, să-Ți aducem cuvinte de laudă, cred că aşa ceva n-ar putea fi decât o lucrare îngerească, cu minte de heruvim, cu limbă de foc. De aceea şi noi, ca unii care am pomenit pe cât ne-a stat în putere izbânzile Tale şi Te-am lăudat pe cât ne-am priceput, dar pentru mântuirea noastră recunoaştem că ne-ar trebui să avem un grai ca de înger. Drept încheiere, cu gândul la salutarea lui Gavriil, se cade să cinstim şi noi pe Prea Curata, cu aceleaşi cuvinte: „Bucură-te, cea plină de dar, Domnul este cu tine!".[36]

Dă-ne dar, Fecioară, nu numai să vorbim despre câtă cinste şi mărire se cade să aducem Lui şi ție, ca una care L-ai născut, ci să le şi aplicăm în viață, aşa cum se cuvine. Să ne pregătim şi noi să ne facem sălaş Domnului, pentru că Lui I se cuvine mărirea în veci, Amin.

Traducere de Pr. prof. T. Bodogae

33 *Ps.* 67, 34.
34 *Fac.* 1, 3.
35 *Ioan,* 1, 9.
36 *Luca,* 1, 25.

NOUL ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ŞI CLUJULUI, Î. P. S. BARTOLOMEU ANANIA

Cu data de 3 noiembrie 1992 prin trecerea la cele veşnice a vrednicului de pomenire Arhiepiscopul Teofil Herineanu, scaunul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului a rămas vacant. În perioada vacanţei, locotenenţa Eparhiei a fost încredinţată, după rânduială, Înalt Prea Sfinţitului Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crişanei şi Maramureşului.

În data de 21 ianuarie 1993 Colegiul Electoral bisericesc s-a întrunit pentru alegerea noului arhiepiscop al Arhiepiscopiei vacante.

Prin vot secret, cu majoritatea de voturi a fost ales Prea Cuviosul Arhimandrit Bartolomeu Anania, cunoscut teolog, poet şi dramaturg care în acel moment se nevoia la Mânăstirea Văratec la traducerea Bibliei cu note şi comentarii.

În faţa membrilor Sfântului Sinod, nou-alesul a rostit o emoţionantă cuvântare prin care a răspuns mesajului Bisericii care nu l-a chemat la uşor ci la greu, considerând a fi: „o chemare sub drapel, când bătrânul oştean nu a putut răspunde decât: prezent"!

Duminică, 7 februarie 1993, a avut loc în Catedrala din Cluj instalarea noului Arhiepiscop.

La Sfânta Liturghie au slujit: P. F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Î. P. S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, Î. P. S. Antonie, Mitropolitul Ardealului, Crişanei şi Maramureşului, P. S. Gherasim, Episcopul Râmnicului, P. S. Andrei, Episcopul Alba Iuliei, P. S. Calinic, Episcopul Argeşului, P. S. Timotei, Episcopul Aradului, P. S. Ioan, Episcopul Oradiei, P. S. Justinian, Episcopul Maramureşului şi Sătmarului, P. S. Teofan Sinaitul, Episcop-Vicar patriarhal, P. S. Gherasim Putneanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, P. S. Irineu Bistriţeanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului, P. S. Emilian Arădeanul, Arhiereu-Vicar al Episcopiei Aradului, înconjuraţi de un impresionant sobor de arhimandriţi, preoţi şi diaconi.

Din partea celorlalte culte au participat: P. S. George Guţiu, episcop greco-catolic, Eminenţa Sa Csiha Kalman, Episcop Reformat, Eminenţa Sa Kovacs Lajos, Episcop unitarian, Eminenţa Sa Mósès Árpád, Episcop evanghelic, Monseniorul A. Cziriak, Protopop romano-catolic şi alţi invitaţi.

Din partea autorităţilor de stat au participat: Dl. Victor Opaschi, consilier prezidenţial, Dl. Gheorghe Vlăduţescu, Ministru Secretar de

stat al Secretariatului de Stat pentru Culte, Dl. Ionel Roman, Secretarul Biroului Executiv al Camerei Deputaţilor, Dl. Prof. Grigore Zanc, prefectul judeţului Cluj, Dl. Prof. Victor Constantinescu, preşedintele Consiliului Judeţean Cluj, Dl. Gheorghe Funar, primarul Municipiului Cluj-Napoca. Au mai participat conducători şi reprezentanţi ai unor importante instituţii din Municipiul Cluj-Napoca şi din alte oraşe din cuprinsul Eparhiei.

Aproape toţi cei amintiţi mai sus au luat cuvântul la agapa frăţească oferită de Arhiepiscopia Clujului.

În cadrul Sf. Liturghii, după hirotonia întru arhiereu a P. C. Arhim. Bartolomeu Anania, au luat cuvântul: Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, Crişanei şi Maramureşului şi Prea Fericitul Teoctist, Patriarhul României. La sfârşit a răspuns noul Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, Î. P. S. Bartolomeu Anania. (Reproducem câteva fragmente din aceste cuvântări).

Fragmente din cuvântarea Prea Fericitului Patriarh Teoctist.

Iubiţii mei,

Ziua de ieri, ca şi cea de astăzi sunt zile însemnate nu numai pentru mine personal, ci pentru noi toţi cei ce am avut bucuria de a ne afla lângă noul Arhipăstor al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului. Sunt zile sărbătoreşti pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română, căci noi, Ierarhii prezenţi aici ne-am împărtăşit din aceeaşi bucurie şi l-am înconjurat cu aceeaşi dragoste pe arhipăstorul ales în scaunul de la Cluj, pentru a înnoi nădejdea în mai bine a dreptmăritorilor creştini de pe aceste binecuvântate meleaguri româneşti.

Alegerea ca înalt arhipăstor la Cluj a Î. P. S. Arhiepiscop Bartolomeu subliniază dorinţa Duhului Sfânt de înnoire, de primenire în sânul Bisericii, precum şi faptul că cei chemaţi de Duhul Sfânt la slujire trebuie să se supună acestei chemări, căci Duhul suflă unde vrea şi merge unde vrea. Pot personal depune mărturie că Î. P. S. Arhiepiscop Bartolomeu a fost chemat în urmă cu mulţi ani la cele mai înalte slujiri ale Sf. noastre Biserici, încă de acum 44 de ani, când amândoi ne găseam sub ascultarea vrednicului de pomenire Patriarh Iustinian Marina. Atunci, în anul 1949, smerenia şi profunda viaţă interioară l-au ţinut pe tânărul părinte Bartolomeu Anania în locuri cu răspundere mai modestă, dar iată că azi se îndeplineşte cuvântul Mântuitorului Hristos că Dumnezeu pe cei smeriţi îi înalţă, iar înălţarea este, aşa cum am amintit mai înainte, legată de cele mai copleşitoare răspunderi.

Bucuria duhovnicească pe care o trăim acum se împleteşte oarecum cu o nuanţă de nostalgie, de tristeţe chiar, pentru faptul că nu toţi slujim la acelaşi Sf. Altar, că nu suntem una, aşa cum S-a rugat pentru noi Mântuitorul Hristos în Ghetsimani, că nu ne împărtăşim cu toţii din acelaşi Sf. Potir. Ştim că Biserica este una, sfântă, sobornicească şi apostolească, că Hristos este capul unui singur trup şi toţi ierarhii

creştini ar trebui să aparţinem unei singure comunităţi creştine. Realitatea este însă alta, dureroasă, sfâşietoare chiar când ne gândim că nu putem să ne strângem laolaltă nici chiar noi, ierarhii români, ci stăm departe unul de altul, despărţiţi şi împărţiţi. Evenimentul de astăzi, sfintele rugăciuni înălţate către cer, Sf. Liturghie ce s-a săvârşit aici, ar trebui să fie pentru noi nişte mesaje sfinte, permanente, nişte îndemnuri adresate de Dumnezeu nouă tuturor: clerului, credincioşilor, oamenilor de cultură, tineretului, de a milita şi lucra neîncetat pentru întâlnirea noastră într-o singură comunitate creştină. Idealul unităţii Bisericii la care Mântuitorul Hristos ne cheamă stăruitor nu trebuie să-l uităm niciodată pe tot parcursul vieţii noastre.

Reînnodăm azi un fir scump al Bisericii noastre, acela de a avea în soborul ierarhilor noştri un cărturar, urmaş al lui Dosoftei, al Mitropolitului Simion Ştefan de la Bălgrad, al Mitropolitului Varlaam de la Iaşi.

Cred din toată inima că Dumnezeu călăuzeşte viaţa Bisericii noastre şi a fiecăruia din noi în parte. Sunteţi, Înalt Prea Sfinţite Bartolomeu, acasă, aici la Cluj, aşa după cum vi s-a spus, purtând în persoana voastră bucuriile şi tristeţile, versurile mioritice măiestrite, precum şi amintirea suferinţelor anilor ce au trecut. Iar suferinţele pe care le-aţi încercat în viaţă n-au fost nici mici, nici puţine şi trecând ieri prin Aiud v-am simţit fiorul şi vibraţia stărilor sufleteşti care v-au copleşit la amintirea anilor grei de temniţă petrecuţi în acel oraş. Dar vicisitudinile vieţii nu v-au doborât, ci mai vârtos v-au călit şi au rodit împliniri deosebite pe tărâm literar şi duhovnicesc, culminând cu împlinirea la care azi suntem martori. Avem ferma nădejde că Sfântul Duh a aşezat în acest scaun al Clujului pe cel de-al patrulea Arhipăstor, un om cu inima trează, pururi veghetoare, un suflet cuprinzător, un om luminat care va lucra neîncetat pentru binele Bisericii noastre şi al neamului nostru.

Să vă ajute bunul Dumnezeu!

Cuvântarea Î. P. S. Dr. Antonie Plămădeală, Arhiepiscop al Sibiului şi Mitropolit al Ardealului, Crişanei şi Maramureşului.

Aţi ascultat tradiţionala Gramată de instalare şi aţi asistat la înmânarea cârjei pastorale noului Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, Î. P. S. Bartolomeu, astăzi promovat la rangul de arhiereu prin hirotonire canonică, după îndeplinirea tuturor rânduielilor bisericeşti privitoare la alegerea de ierarh.

Această *Gramată,* adică acest *înscris,* împreună cu cârja pastorală, încredinţează Î. P. S. Sale păstorirea credincioşilor din de Dumnezeu păzita Arhiepiscopie a Vadului, Feleacului şi Clujului. Potrivit organizării tradiţionale, istorice şi canonice a Bisericii Ortodoxe Române, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului face parte din Mitropolia Ar-

dealului, Crişanei şi Maramureşului, toţi ierarhii din această Mitropolie alcătuind Sinodul mitropolitan, fiind în acelaşi timp membri ai Sfântului Sinod al întregii Biserici autocefale Ortodoxe Române.

Ne bucurăm mult că la ceremonia noastră de la Cluj a binevoit să participe însuşi Capul Bisericii noastre, P. F. Patriarh Teoctist, căruia să-mi daţi voie să-i mulţumesc în chip deosebit. Şi nu numai atât. Să-i fac în numele nostru al tuturor, urări de sănătate, de viaţă şi păstorire îndelungată, cu prilejul sărbătoririi *azi*, a zilei de naştere a Prea Fericirii Sale. *Întru mulţi ani Stăpâne,* după tradiţionala formulă ortodoxă şi după inima noastră care, cu căldură vă felicită şi vă încredinţează de toată dragostea frăţească şi fiască. Mulţumesc şi tuturor celorlalţi înalţi ierarhi pentru prezenţă, ca şi tuturor invitaţilor.

Dar *Gramata* pe care aţi auzit-o mai are o menire, anume aceea de a-i vesti şi pe preoţii şi credincioşii Arhiepiscopiei că, de azi înainte, au din nou un păstor duhovnicesc, de ale cărui poveţe trebuie să asculte, şi căruia pot şi trebuie să i se adreseze, pentru lămurirea şi rezolvarea problemelor lor spirituale.

Toate aceste relaţii dintre păstor şi păstoriţi sunt din vechime statornicite şi în sfintele canoane, regulamente şi statute bisericeşti bine rânduite, aşa încât nu mai există loc pentru dibuiri, răstălmăciri sau încălcări care ar putea rămâne nesancţionate, fără ca întreg trupul Bisericii să nu sufere.

Căci o rană deschisă, oriunde ar fi ea, doare întreaga fiinţă a omului şi ea trebuie repede vindecată.

Înalt Prea Sfinţite Arhiepiscop Bartolomeu,

Am fost bucuros să vă înmânez *Gramata de Instalare* şi cârja păstorească, însoţită de cuvinte care vă dau, de azi înainte, putere canonică, duhovnicească, să vă îngrijiţi de toate problemele sufleteşti şi bisericeşti ale păstoriţilor ce vi s-au încredinţat şi să-i povăţuiţi pe calea mântuirii.

În astfel de momente se face şi puţină istorie. Se pomenesc înaintaşii şi, prin vredniciile şi împlinirile lor, ei se oferă drept model urmaşului de azi. Nu voi face acest lucru prea pe larg, pentru că ei toţi, de la Ilarion al Vadului, până la de curând adormitul octogenar Teofil Herineanu, au fost readuşi în memoria noastră şi cu prilejul slujbei de înmormântare a pururea pomenitului Arhiepiscop Teofil acum trei luni, şi cu prilejul alegerii la Bucureşti, a Înalt Prea Sfinţiei Voastre pe scaunul acestei Arhiepiscopii, acum 17 zile.

Această Arhiepiscopie este urmaşă a trei Episcopii: a Vadului, întemeiată de binecredinciosul voievod de curând canonizat, moldoveanul Ştefan cel Mare şi Sfânt, acum 500 de ani, apoi a episcopiei Feleacului, întemeiată de un ierarh muntean, şi a Clujului, întemeiată după Unirea cea Mare, în anul 1921, cu primul episcop Nicolae Ivan, ctitorul acestei catedrale şi al reşedinţei în care veţi locui şi lucra.

După acesta au urmat Nicolae Colan, om de cultură şi de jertfă, care a rămas cu păstoriţii săi în perioada ocupării unei părţi a Tran-

silvaniei ca urmare a Diktatului de la Viena, şi apoi Teofil Herineanu, om de meditaţie şi rugăciune, şi de bună propovăduire ortodoxă până la moarte.

Aici, la Cluj, sunteţi al patrulea ierarh, deci printre cei care mai sunt încă chemaţi să ctitorească, să desăvârşească o bună tradiţie, pe linia celei temeluite de vrednicii înaintaşi pe care i-am pomenit.

Nimeni dintre noi nu ştie ce pecete vor pune urmaşii pe numele noastre. Înalt Prea Sfinţia Voastră o aveţi deja pe aceea de cărturar, de poet şi dramaturg, de misionar peste mări şi ţări, cum frumos spune vorba românească, şi apoi de om care a suferit pentru credinţă şi pentru iubirea de neam. Clujul mai păstrează încă vii nişte amintiri dintr-o tinereţe vulcanică, gata de rezistenţă în faţa pericolului care se profila peste ţară, o tinereţe gata de sacrificiu, pe când vă aflaţi în fruntea grevei studenţilor, în 1946, şi ştiu bine că acum, printre cei care iau parte la această ceremonie solemnă, se află şi mulţi dintre colegii studentului în medicină de atunci, Bartolomeu Valeriu Anania. Aţi trecut şi prin închisori. Un om mare al spiritualităţii şi culturii româneşti, trecut el însuşi prin închisori, „reflecta" nu de mult că ar fi fost bine ca şi unii ierarhi ortodocşi să fi trecut pe acolo, scăpându-i din vedere faptul că unul întrunea laolaltă 17 ani de închisori, ascunderi şi trimiteri obligatorii „la munca de jos" într-o fabrică. Acum vom fi doi!

În ceea ce vă priveşte, sunt încredinţat că la toate înfăptuirile pe care le-am numit, veţi mai adăuga încă multe pe răbojul destinului Î. P. S. Voastre şi că vă veţi consacra cu dăruire acestei eparhii care vă aşteaptă cu încredere, cu iubire şi cu speranţe.

Nu sunteţi dintre aceia care să aibă nevoie de prea multe sfaturi. Mulţi aşteaptă să le primească de la Î. P. S. Voastră. Eu vă voi aminti doar două lucruri pe care le-am ales din povăţuirile Sfântului Antonie cel Mare către ucenicii săi.

Va trebui, evident, să vă cercetaţi eparhia, satele, oraşele, mânăstirile. Iată ce povăţuieşte marele Antonie: *„Oriunde vei merge, Să-L ai pe Dumnezeu în faţă"*.

Va trebui să propovăduiţi, să descurcaţi multe lucruri în care se încurcă adesea oamenii, din neştiinţă, din incorectă gândire, din interese egoiste şi, nu de puţine ori, din răutate. Şi iată ce povăţuieşte şi în legătură cu aceasta Marele Antonie: *„Pentru orice vei face, să ai mărturie din Scripturi"*.

Cu astfel de criterii se poate spera întotdeauna în soluţii bune. Ştiu că traduceţi acum Sfânta Scriptură, căutându-i sensurile adevărate acolo unde vechilor traducători le-au scăpat, şi că *Noul Testament* e gata, şi e chiar sub tipar. Aveţi aşadar proaspăt şi corect acest criteriu al mărturiilor din Scripturi, pentru orice decizie. Ştiu că aţi apelat la cei mai erudiţi exegeţi biblici pentru descoperirea sensurilor autentice, şi că talentul propriu v-a ajutat să găsiţi cea mai fericită exprimare a adevărului biblic într-o frumoasă limbă română.

Aţi adeverit — ştiu acest lucru demult — o ascendenţă transilvăneană pe linia paternă şi de loc îndepărtată. Chiar tatăl Î. P. S. Voastre era transilvănean prin naştere.

Transilvania vă primeşte acasă cu bucurie.

Aţi declarat acum câteva zile: *„Biserica nu m-a chemat la uşor, ci la greu"*.

Ca mitropolit al locului trebuie să vă confirm acest lucru deşi, politicos ar fi să vă temperez, ceea ce ar putea fi şi o formă de disimulată teamă, dar, pe cât vă cunosc, ştiu că veţi replica prompt şi fără loc vreunei noi replici: *„Nu mi-e teamă. Prin greutăţi am trecut toată viaţa"*.

Ştiu. Şi mai ştiu că, deşi de peste munţi, cunoaşteţi problemele specifice Transilvaniei, ale Bisericii din Transilvania. E tocmai ceea ce, printre altele, am avut în vedere toţi, Sfântul Sinod şi Colegiul Electoral Bisericesc, atunci când v-am preferat cu o mare majoritate de voturi, printre care în unanimitate, după propriile declaraţii, ale membrilor Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului.

Spuneaţi într-un interviu, după alegere, cu sinceritate, că nu prea vă place administraţia. Fireşte, pentru un om dedicat culturii, creaţiei, pentru un om de litere, de meditaţie şi de „administrare" doar a ideilor, plăcerea vine din idei şi din frumuseţi care, tinzând spre perfecţiune, ating cu degetul frumuseţea divină.

Aceasta însă, frumuseţea, e prezentă sub multe forme şi, oricât ar părea de nepotrivit spus, e prezentă şi în administraţie. Căci administraţia înseamnă organizare. Organizarea înseamnă ordine. Ordinea înseamnă armonie. Armonia înseamnă frumuseţe. Într-un fel, prin Providenţa Sa, care se ocupă de neamuri, de istorie, dar şi de fiecare om, şi Dumnezeu face administraţie!

Aşa că, va trebui să faceţi, totuşi, şi administraţie. Şi încă multă. Coborându-mă la una din formele ei cele mai frecvente, va trebui să deschideţi fiecare plic, şi să daţi pe fiecare hârtie o îndrumare, şi să luaţi în fiecare caz o hotărâre. Căci fiecare hârtie e un om. Uneori e un destin. De cele mai multe ori e o durere. Surprinzător, poate şi o idee, un sfat, o cerere de luare aminte la ceea ce se petrece departe, dar care nu poate fi rezolvat decât cu înţelepciunea şi puterea duhovnicească a celui pus în frunte, potrivit cu ierarhia răspunderilor stabilită de Biserică în numele Domnului.

Aşa că veţi administra suflete şi idei, chiar şi atunci când vi se va părea că vă solicită prozaice probleme economice. Căci şi acestea intră în competenţa ierarhului. Veţi observa uşor că toţi cei din jur, inclusiv colaboratorii apropiaţi, vă vor cere mereu ultimul cuvânt, ultima decizie, şi vă vor atribui ultima responsabilitate. Şi vi le veţi asuma, pentru că altfel nu se poate. Şi va trebui să intraţi în amănunte, ca să cunoaşteţi totul. Cel mai bine informat din eparhie trebuie să fie ierarhul.

Aceasta se va chema administraţie.

Când îţi dai seama că prin ea se poate face bine, ea poate deveni

nu numai o obligație, ci chiar o pasiune. Și atunci se face cu iubire și cu interes. Devine misiune.

Foarte curând — s-ar putea să fie aceasta chiar mâine, ca să profităm de prezența la Cluj a tuturor ierarhilor transilvăneni — vom strânge Sinodul mitropolitan, cu un singur punct, dar atotcuprinzător, pe agendă: *Priorități în Mitropolia Transilvaniei, astăzi.*

Vom avea în vedere, desigur, acele lucruri care preocupă astăzi întreaga noastră Biserică, dar noi le vom analiza în context local: regenerarea spirituală și identificarea mijloacelor pentru realizarea ei, apărarea dreptei noastre credințe, păstrarea și dezvoltarea climatului ecumenic, promovarea unui climat de conlucrare și respect reciproc în domeniul interetnic, și altele pe care ni le va indica viața de azi prin ierarhii noștri din Ardeal, Crișana și Maramureș. Vom beneficia, sper, și de prezența și sfaturile P. F. Patriarh Teoctist.

Este de lucru. Și se cere iubire, dăruire, competență, echilibru în toate. Așa că forțele noi sunt nu numai binevenite, ci necesare. Și sunt convins că veniți cu avânt, cu idei, cu planuri, fiindcă mi-am dat seama, când v-am ales în absență, că nu întâmplător nu v-ați îndreptat din chilia de la Văratec spre București, când vi s-a sugerat că ați putea fi cel ales, ci ați intrat acolo într-o lungă deliberare intimă, de gând și de inimă, cu privire la „greul" pe care îl vedeați cu luciditate înainte. V-ați biruit reținerile, când v-ați limpezit proiectele de lucru, și așa ați venit la București, unde Sfântul Sinod vă aștepta, și unde ați fost primit cu prețuire, cu bucurie și cu speranțe.

Acestora va trebui să începeți să le răspundeți chiar începând cu acest moment, în care v-am întărit canonic în demnitatea și slujirea de Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, și v-am înmânat cârja pastorală care, desigur e mai mult decât un simbol.

E realitatea trecerii la slujire.

Căci așa trebuie să ne înțelegem toți rostul: să slujim lui Dumnezeu și oamenilor. Să fiți, după modelul Mântuitorului, păstor bun.

Unii cred că viața unui ierarh e o existență solemnă și comodă. Eu le-aș spune: e o ardere ca de lumânare, din propria substanță, ca să lumineze și să slujească pe alții. Dacă nu e așa, nu e nimic. Dar aproape că nu poate să nu fie așa.

Vă vor bate mulți la ușă. Mare diferență va fi între ușa chiliei de la Văratec, de sub pădurea blândă și ușa biroului arhiepiscopal. Dar nu vă neliniștiți. Iisus zice: *„Îndrăzniți!"* Liniștea se va întoarce întotdeauna sub forma mulțumirii că ați făcut bine oamenilor, că ați ajutat Biserica la împlinirea misiunii ei pe pământ, dând satelor și orașelor preoți, dând celor suferinzi mângâiere — mă gândesc la opera filantropică în care Biserica trebuie să se angajeze tot mai mult — dând tineretului îndrumare, dând credincioșilor temeiuri de mântuire. Nu e nevoie să vă spun eu câtă nevoie de îndrumare are societatea noastră, asaltată de forme false, periculoase de obținere a unor satisfacții facile, artificiale, repede trecătoare, cu pierderea esențialului rosturilor oamenilor pe pământ.

Spuneați Sfântului Sinod, care de altfel mizase pe acest lucru, că

veţi împleti, aşa cum cere vremea, cultul şi cultura, pentru că numai împreună pot face misiune rodnică şi sănătoasă în lume. Ştim toţi că aveţi cu ce.

Am văzut şi mai vedem în multe ţări din lume cum o cultură sofisticată — şi când zic acest cuvânt mă gândesc chiar la sofismele care au pătruns în prim plan şi justifică totul — deci, cum o cultură sofisticată rupe minţile şi inimile de cult şi le dezorientează şi cum, pe de altă parte, culte scăpate de sub rigorile tradiţiei şi ale spiritualităţii de înaltă puritate a Sfinţilor Părinţi — oameni de mare cultură — pot degenera în forme uneori nu numai puerile şi simpliste, ci chiar monstruoase, cum sunt sectele satanice şi altele asemenea.

Din aceste perspective şi din astfel de motivări, sinteza sau sinergia cult — cultură, nu putea fi decât soluţia cea mai indicată, ca să ne ducem credincioşii spre Dumnezeu.

Să le arătăm că filosofia, ştiinţele, cultura adevărată sub toate formele ei, nu contrazic religia, ci o confirmă şi văd în ea aşa, că religia, religia noastră de două milenii trăită, nu exclude nici una din preocupările minţilor omeneşti, ci le îndeamnă spre cercetare onestă — în sfârşit e posibil — pentru că ştie că la capătul fiecărei cercetări oneste, se produce întâlnirea cu Dumnezeu. Savanţii încep să fie unanimi în asemenea concluzii, dacă ştim să-i citim bine.

Iar pe poporul dreptcredincios care îşi dobândeşte cunoştinţele mai simplu, printr-o transmitere spirituală directă, din neam în neam, prin tradiţii şi obiceiuri, prin Biserică şi Sfintele Taine şi liturghii, să-l ţinem legat de acestea şi să învăţăm de la el ceea ce el ştie atât de bine.

Va trebui să ştim să împiedicăm orice divorţ între Scriptură şi cultură, între cultură şi tradiţii şi, pe toate să le subsumăm unei deveniri echilibrate, care să realizeze Împărăţia lui Dumnezeu în noi, încă din această lume.

Înalt Prea Sfinţite Arhiepiscop Bartolomeu,

La alte instalări de ierarhi din Transilvania am folosit mult epistolele pastorale ale Sfântului Pavel, către Timotei şi Tit, pentru că în ele, marele apostol îşi concretizează sfaturile pastorale de care trebuie să ţină seama cel care intră în treapta arhieriei.

Le cunoaşteţi din seminar, din facultate. Le-aţi tradus de curând din nou. Le veţi reciti acum ca unul căruia Sf. Pavel i se adresează direct şi persoal.

Sunt multe, şi toate importante.

Apărarea dreptei credinţe este centrul tuturor insistenţelor apostolului. Vă pun la inimă cu deosebire acest lucru, dar şi toate celelalte poveţe, prea multe ca să avem timpul să le enumerăm acum.

Îmi îngădui să rezum şi să cuprind totul în tipul ideal de ierarh ortodox pe care Sfântul Pavel îl numeşte *„omul lui Dumnezeu"* (II Tim. III, 17).

Să fiţi aici la Cluj *„omul lui Dumnezeu"*.

Vă fac urări de păstorire îndelungată şi rodnică, sub binecuvântarea şi cu ajutorul lui Dumnezeu.

Fragmente din Cuvântarea Î. P. S. Bartolomeu Anania

Cuvine-se ca-n ceasul acesta să-mi aduc aminte nu numai de cele ce au fost, ci și de cele ce vor fi. Da, noi ortodocșii suntem în posesia unui bun de care vorbim mai rar: o teologie a amintirii viitorului. O amintire care se întemeiază pe totala noastră credință în puternicia și bunătatea lui Dumnezeu. Citâm, în mod curent, cuvintele Mântuitorului: *„Pe toate câte le cereți rugându-vă, să credeți că le veți primi și le veți avea"*. Există însă la Marcu un text extraordinar, în traducere corectă, care sună așa: *„Pe toate câte le cereți rugându-vă, să credeți că le-ați și primit, și le veți avea"* (Mc. 11, 24). Este opera credinței noastre în acel Dumnezeu care *„pe cele ce nu sunt le cheamă ca și cum ar fi"*, în acel Dumnezeu pentru care virtualul devine realitate în chiar clipa în care l-a gândit; credința care nu e altceva decât *„ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute"* (Evr. 11, 1), credința în virtutea căreia cele viitoare capătă substanță, iar cele invizibile devin palpabile. Operând cu o astfel de credință ,rugăciunea noastră încetează, de fapt, să mai fie cerere și devine o neîncetată mulțumire. Înainte de a-l învia pe Lazăr, Domnul se afla în Betania, își ridică ochii la cer și rostește: *„Îți mulțumesc, Părinte, că m-ai ascultat!"* (In. 11, 41). Mulțumirea precede minunea, ca și cum aceasta s-ar fi petrecut. În rugăciunea euharistică noi Îi mulțumim lui Dumnezeu nu numai pentru binefacerile Sale cele arătate și nearătate, pentru cele știute și neștiute, ci și pentru că El ne-a dăruit *„împărăția ce va să vină"*. Da, Îi mulțumim pentru ceea ce încă nu avem în virtutea nădejdii, dar pentru ceea ce deja avem în virtutea credinței. Iar într-o altă rugăciune liturgică ne aducem aminte nu numai de groapa, de învierea, de înălțarea Domnului și de șederea Sa de-a dreapta Tatălui dar și (rețineți, ne amintim!) de cea de a doua Sa venire. Iată-ne deci, astăzi, contemporani nu numai cu apostolii Cincizecimii, dar și cu apostolii celor douăsprezece tronuri din preajma Dreptului Judecător! A ne trăi plenar creștinismul înseamnă a gusta încă de pe-acum din deliciile propriei noastre eternități.

Ei bine, acest proces de regenerare morală nu se poate face decât prin conlucrarea a doi factori: religia și cultura, ambele alcătuind un singur front și amândouă fiind puse în slujba individului, a familiei și a societății. Cultura e menită să-i confere religiei acea deschidere spre setea de universalitate a sufletului omenesc; religia, la rândul ei, e chemată să-i confere culturii dimensiunea interioară a sensului ei absolut, fără de care ea, cultura, ar rămâne un vast dar simplu laborator. *„Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și toate celelalte vi se vor adăuga"* (Matei 6, 33). Suntem cu desăvârșire încredințați că sănătatea morală a poporului român odată redobândită, va atrage după sine și rezolvarea celor două mari deziderate ale ceasului de față: normalizarea stării economice și pacea vieții sociale.

Iată de ce Biserica — și în primul rând cea ortodoxă, ca mamă spirituală a poporului român și modelatoare prin veacuri a sufletului nostru național — iată de ce Biserica este astăzi chemată să-și reactiveze

vocația slujirii și să-și asume răspunderea pentru tot ceea ce poporul român este îndreptățit să aștepte de la ea. Și iată de ce aici, în Transilvania, mai mult decât în celelalte provincii românești, Bisericile sunt chemate să-și refacă duhul comuniunii creștine, dar nu prin ambiguitatea unui ecumenism rău înțeles și rău practicat, a tendințelor de amalgamare doctrinară, ci prin redescoperirea și reafirmarea identităților proprii. Primul pas către comuniune e comunicarea; primul pas al comunicării e dialogul; iar dialogul real nu e posibil decât între două identități clare.

În ceea ce o privește, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, ca eparhie a Bisericii Ortodoxe Române, se declară gata să reia sau să deschidă dialogul cu unitățile eparhiale ale celorlalte Biserici creștine, și în primul rând cu cea de a doua Biserică românească ,Greco-Catolică. Știm și unii, și alții că multe răni sunt încă deschise și că încă nu s-au găsit leacuri pentru vindecarea lor. Leacul cel mare nu poate veni decât de la dumnezeiescul Doctor al sufletelor și trupurilor noastre, pe Care va trebui ca mai întâi să-L rugăm, împreună, să ne ajute, dacă însă ne vom ajuta și noi. Deocamdată vreau să le mulțumesc pentru întâmpinarea pe care mi-au făcut-o ieri dimineață prin presa locală. E timpul să mărturisesc că fac parte din generația universitară pe care o numesc *„Cluj 46"*, un tineret universitar în care existau două asociații religioase: Frăția Ortodoxă Română Studențească (FORS) și Asociația Studenților Români Uniți (ASTRU).

Vreau să le spun celor ce nu știu — dar și celor ce știu, din care mulți sunt de față — că cele două asociații trăiau în perfectă armonie, că ne consultam reciproc, căutam să evităm punctele care ne separă și să le așezăm în față pe cele ce ne unesc, și că noi, ambele societăți în ziua de 25 Martie 1946, la Bunavestire, am ținut în sala Colegiului Academic o *„Adunare Generală a Studenților Creștini"*, când nu ne-am mai spus nici ortodocși, nici catolici, o adunare de suflet la care au participat, ca patroni, cei doi episcopi locali, Nicolae Colan și Iuliu Hossu. Și pentru că s-a făcut aici amintire de episcopul Nicolae Colan, aș vrea să o întregesc printr-o mărturie din vremea când eram președinte-delegat al *Centrului Studențesc „Petru Maior"*. Era înaintea conferinței de pace de la Paris, care, după cum știți, s-a ținut în 1947. Ei bine, în primăvara lui 1946, îndată după Paști, posturile de radio au anunțat că marile puteri, într-o conferință preliminară, au ajuns la concluzia că Ardealul de Nord îi aparține — și-i va aparține-ntotdeauna — României. In acea clipă, întreaga studențime a ieșit în stradă. În Piața lui Matei Corvin ne-am încolonat și am venit aici, în fața acestei catedrale și a Teatrului Național. Preot al acestei catedrale era părintele Laurențiu Curea, care a ieșit, împreună cu doi diaconi, și ne-a binecuvântat, pe noi toți, cărora ni se adăugaseră mii de clujeni. Am îngenunchiat, am cântat „Hristos a înviat", după care am venit aici, sub balconul episcopului Nicolae Colan, ca să-i aducem omagiul tinerimii române pentru suferințele la care fusese supus sub stăpânirea horthiștilor. Tot noi, în frunte cu mine, călugărul de 25 ani, ortodox, am plecat pe Calea Moților, la reședința Episcopului Iuliu Hossu, și l-am rugat să iasă în bal-

con; iar eu, cu o mică delegație, am urcat și i-am spus: Prea Sfințite, studențimea noastră a venit să șteargă scuipatul unguresc de pe obrazul Episcopului Hossu! Și i-am sărutat fața și i-am sărutat mâna.

A fost generația care a făcut greva academică din iunie 1946, cea prin care s-a rostit ultima zvâcnire a demnității românești înainte de înstăpânirea jugului comunist asupra poporului nostru. Această generație încă mai trăiește și, iată, după peste patru decenii s-a întâlnit cu cea din 1989, prin care demnitatea românească s-a rostit din nou, scuturând jugul. Dacă noi, cei din prima generație, am trăit plenar sentimentul solidarității românești, celor de acum le vine greu să priceapă de ce s-au certat părinții lor. Fac apel la aceste două generații academice și la inelul lor de logodnă: Dacă Dumnezeu a îngăduit și dacă istoria ne-a obligat să stăm în două strâni, cuvine-se cel puțin să refacem văzduhul duhovnicesc al uneia și aceleiași Biserici Românești. Noi, românii, am avut și avem prea mulți dușmani pentru ca noi, românii să nu stăm laolaltă, începând cu Biserica. Și dacă noi vom sta împreună, atunci și cei ce nu ne iubesc vor fi obligați să priceapă că oamenii care trăiesc pe aceeași planetă, pe același continent și, cu atât mai mult, în aceeași patrie, nu au decât o singură întreită soluție: dialogul, conviețuirea, pacea.

Mulțumesc Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, Înalt Prea Sfințitului Antonie și Prea Sfințitului Irineu Pop Bistrițeanul pentru cuvintele calde pe care mi le-au rostit. Îi mulțumesc Înalt Prea Sfințitului Mitropolit pentru Gramata de instalare. Îi mulțumesc Președintelui României pentru Decretul de recunoaștere.

Mulțumesc celor ce sunt de față, mitropoliți, episcopi, arhierei, preoți, călugări și credincioși.

Vă mulțumesc Dumneavoastră, tuturor, din toată inima, și-L rog pe Dumnezeu ca acesta să fie un început bun: dăruiască-vă sănătate, lumină în viață, bucurii duhovnicești, dăruiască-vă deschiderea largă a porților către viața viitoare, întru revărsarea Sfântului Duh. AMIN!

† *BARTOLOMEU*
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului

Redacția Revistei Teologice din Sibiu vă dorește și ea Întru mulți fericiți și rodnici ani! Î. P. S. Părinte Anania.

ADUNAREA EPARHIALĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI

Spre deosebire de anii precedenți, când Adunarea eparhială era convocată spre sfârșitul anului a cărui activitate era analizată, pentru anul 1992, Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Sibiului a fost convocată, cum este de altfel și firesc, la începutul anului 1993 și anume în 16 ianuarie.

Potrivit rânduielilor noastre bisericești, în preziua Adunării, adică în 15 ianuarie 1993, a avut loc un Consiliu eparhial. Prezidat de Î. P. S.

Mitropolit Antonie al Ardealului, în cadrul Consiliului, după cuvântul de deschidere al Î. P. S. Sale, au fost prezentate *Rapoartele de activitate pe anul 1992* al celor patru sectoare ale Consiliului arhiepiscopesc și anume:

Raportul Sectorului administrativ bisericesc, întocmit și susținut de P.C. pr. cons. *Simion Săsăujan*;

Raportul Sectorului cultural, întocmit și susținut de P. C. pr. cons. *Gheorghe Papuc*;

Raportul Sectorului economic, întocmit și susținut de P. C. arhid. cons. *Ezechil Oancea*.

Raportul Sectorului canonico-juridic, întocmit și susținut de P. C. arhid. cons. *Ioan Floca*.

Apreciate ca oglindind fidel activitatea desfășurată în Arhiepiscopia Sibiului în 1992, Rapoartele au fost promovate la cele patru comisii ale Adunării eparhiale, spre a fi prezentate în plenul Adunării.

În continuare, Consiliul a rezolvat o seamă de alte probleme administrative: numiri, transferări, aprobări de ajutoare etc.

Sâmbătă, 16 ianuarie 1992, în capela mitropolitană s-a săvârșit un Te-Deum de către P. S. Episcop-vicar Serafim Făgărășanul împreună cu câțiva preoți și diaconi, prezenți fiind: Î. P. S. Mitropolit Antonie, deputații eparhiali, părinți profesori de la Facultatea de Teologie din Sibiu, părinții protopopi din Arhiepiscopie, studenți teologi, alți invitați.

După Te-Deum s-a trecut în aula Facultății de Teologie din Sibiu, unde s-a constituit secretariatul, s-a făcut apelul, și celelalte proceduri premergătoare lucrărilor, care apoi au fost deschise de Î. P. S. Mitropolit *Antonie*, în calitate de președinte al Adunării eparhiale.

În cuvântarea rostită, Î.;P. S. Sa a arătat, între altele, că anul 1992 s-a încheiat într-un climat care s-ar așeza sub semnul crizei societății românești, care n-a reușit încă să se adune pe linia unei restructurări de mare stabilitate. Anul s-a încheiat totuși în general cu bine.

Este firească grija zilei de mâine, a subliniat Î. P. S. Sa, dar pentru slujitorii bisericești lucrarea pastorală trebuie să rămână preocuparea principală, arătându-se eforturile care s-au făcut pentru ca și preoții să fie asistați financiaricește de stat.

În continuare au fost evidențiate câteva momente mai importante bisericești care au avut loc în anul 1992, ca de exemplu:

Canonizarea unor sfinți români, zăbovind în chip special asupra Sf. Ghelasie, preoții Moise Măcinic și Ioan din Galeș, Voievodul Constantin Brâncoveanu și cei patru fii ai săi, în Arhiepiscopia Sibiului existând deja două biserici care și-au luat ca hram Sfinții Brâncoveni.

Reactivarea Mitropoliei Basarabiei și reintegrarea ei în Biserica Ortodoxă Română, arătându-se situația actuală din Basarabia, sub raport bisericesc.

Î. P. S. a zăbovit de asemenea asupra relațiilor cu Biserica Catolică de rit oriental, care continuă să se dedea la insulte grosolane la adresa Bisericii noastre, menționând că s-a propus un muratoriu de cinci ani, în care timp să fie interzis orice atac, să se intensifice dialogul între cele două Biserici spre a ne cunoaște mai bine, să colaborăm pe baza

realităților de astăzi, să fie sistate procesele, respectându-se principiul că bisericile aparțin credincioșilor, nu ierarhiei, ceea ce a fost mereu valabil în Biserica noastră.

Au fost punctate apoi câteva aspecte mai importante din lucrarea Arhiepiscopiei în anul 1992, grija cea mai mare rămânând satisfacerea nevoilor religioase ale credincioșilor, prin intensificarea nevoilor religioase ale credincioșilor, prin intensificarea lucrării pastorale, tipărirea de cărți de rugăciuni, catehisme etc.

S-a avut în vedere și lucrarea filantropică a Bisericii, în care scop s-a instituit un fond special pentru ajutorarea bolnavilor și a altor năpăstuiți ai sorții, în continuare fiind reliefate aspecte specifice fiecărui sector.

S-a trecut apoi la prezentarea Rapoartelor de către cele patru comisii ale Adunării eparhiale și anume:

Raportul Comisiei bisericești, raportor dl. dr. *Nicoară Dumitru*, din care reținem următoarele capitole mai importante: Lucrări de cancelarie, cu mișcările de personal din Arhiepiscopie în 1992, numiri noi de preoți — 7, transferări — 12, pensionări — 11 etc., activitatea misionar-pastorală a clerului, cu specificarea atenției care s-a acordat respectării programelor de slujbe, completarea și suplinirea parohiilor vacante, disciplina clerului etc.; din activitatea Î. P. S. Mitropolit Antonie, pe plan intern și extern, predicatorială, cercetarea de parohii, lucrarea cărturărească, de locțiitor de episcop la Oradea și de arhiepiscop la Cluj; participarea la unele conferințe și consfătuiri internaționale etc.; din activitatea P. S. episcop-vicar Serafim Făgărășanul, foarte bogată și ea, cu deosebire pe plan misionar-pastoral, cu cercetarea și slujirea într-un mare număr de parohii, activitatea din cadrul Oastei Domnului, Ligii tineretului ortodox, pe tărâm școlar etc.

Raportul s-a ocupat de asemenea de lucrarea Bisericii noastre în spitale, azile, orfelinate și penitenciare, de intervențiile pentru salarizarea integrală a preoților de către stat; de situația colectei F.C.M., de viața monahală în Arhiepiscopie, unde avem acum un număr frumos de mănăstiri și schituri, unele renăscute pe vetrele celor distruse de generalul catolic austriac Bukov; de relațiile cu celelalte culte din Arhiepiscopie, de ligile și alte asociații religioase care funcționează pe teritoriul Arhiepiscopiei Sibiului ș.a.

Raportul Comisiei culturale, raportor dl. dr. *Vasile Iacob*, care s-a ocupat cu deosebire de: Învățământul teologic, un spațiu larg fiind acordat Facultății de Teologie din Sibiu, cu cele trei secții ale sale: Teologie pastorală, Teologie-litere și Teologie-asistență socială. S-a arătat astfel că la aceste trei secții în anul universitar în curs sunt înscriși 576 de studenți și studente, între ei și 9 studenți din Basarabia și o studentă din Bucovina; s-a menționat faptul că începând cu 1 aprilie 1992 la conducerea Facultății au fost aleși P. C. pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu în funcția de decan și P. C. pr. prof. Dr. Liviu Streza în funcția de secretar științific, încrestându-se totodată activitatea multiplă a cadrelor didactice în cadrul Facultății și în afara ei, unele cadre predând

şi la alte Facultăţi de Teologie din ţară, sprijinul pe care unii studenţi teologi îl dau lucrării misionare din Eparhie şi în predarea religiei în şcolile de stat etc. S-au dat informaţii şi despre Seminariile teologice din Cluj-Napoca şi Alba Iulia, la ambele Arhiepiscopia Sibiului având 116 elevi.

Spaţiu corespunzător în raport s-a acordat de asemenea situaţiei învăţământului religios în şcolile de stat, clasele I—VIII, acoperit integral în Arhiepiscopie cu preoţi, studenţi teologi şi alte cadre, pe cât s-a putut cât mai corespunzătoare, în care scop au fost organizate cursuri speciale, problema îmbunătăţirii cadrelor rămânând încă deschisă, ca şi procurarea de manuale, de bună primire bucurându-se cel pentru cl. I. S-a reliefat în raport nevoia unui sau unor inspectori şcolari cu învăţământul religios; grija pentru clasele IX—XII, clase la care, prin conferinţele ţinute, P. S. Episcop-vicar Serafim a făcut o experienţă pozitivă. În raport s-au mai oglindit cursurile preoţeşti organizate şi în 1992, conferinţele preoţeşti, activitatea editorială, cu cele trei publicaţii permanente: Telegraful Român, Revista Teologică şi Îndrumătorul bisericesc care a împlinit 140 de ani de apariţie neîntreruptă, cu calendarele de perete şi cu cele peste cinci lucrări tipărite şi în 1992, loc special ocupând cartea: „Limbajul mimico-gestual", având ca autor pe d-na Iulia Drăguţoiu, dar tipărită cu cheltuielile Arhiepiscopiei Sibiului pentru trebuinţele surdo-muţilor. Activitatea predicatorială, muzee şi colecţii cu obiecte bisericeşti de valoare în Arhiepiscopie, ca şi alte activităţi au fost cuprinse de asemenea în raport.

Raportul Comisiei economice, raportor dl. judecător *Gheorghe Vâja*, care a prezentat mai întâi spre aprobare contul de execuţie bugetară pe anul 1992, încheiat cu un încurajator excedent bugetar, precum şi Bugetul veniturilor şi cheltuielilor pe anul 1993, la care s-a avut în vedere indicele de inflaţie existent, prezentându-se totodată şi bugetele de venituri şi cheltuieli ale unor unităţi din Arhiepiscopia Sibiului.

Raportul a analizat apoi sursele de venituri ale bugetului pe anul 1992, între care: subvenţii de la stat, contribuţii benevole ale credincioşilor pentru serviciile religioase, la lumânări, la tipărituri, venituri din chirii, din librărie, tipografie, casele de odihnă etc., ca şi cheltuieli: salarii, cheltuieli pentru activitatea productivă, subvenţii acordate unor unităţi în subordine etc.

În continuare, raportul s-a ocupat de activitatea atelierului de lumânări, de veniturile realizate de tipografie, de magazinul de obiecte bisericeşti, de schitul Păltiniş, via Sărăxău, de fondul filantropic eparhial, de activitatea comisiei economico-juridică, care a avut în specială atenţie închirierea unor spaţii, recuperarea unor bunuri ale Bisericii etc.; de activitatea serviciului tehnic, care s-a ocupat de întocmirea multor documentaţii, recepţii de picturi şi reparaţii de biserici şi case parohiale etc.; de controlul gestionar de fond, de şantierul de la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, unde se fac ultimele finisări şi unde s-au confecţionat uşile şi a început procurarea de mobilier, s-a amenajat spaţiul exterior etc.

Raportul Comisiei canonico-juridice, raportor dl. av. *Moraru Ioan*, care a cuprins activitatea pe plan juridic: procese susţinute, atât în interesul Centrului eparhial, cât şi în interesul unor parohii din Arhiepiscopie; bunuri ale Arhiepiscopiei care urmează a fi redobândite: o seamă de imobile (Hotelul Bulevard din Sibiu, o casă la Ocna Sibiului, la Vinerea); reglementări juridice în curs: contracte de închiriere; consultări juridice; activitatea în cadrul comisiei economice: închirieri, contracte, aplicarea legii monopolului Bisericii nr. 103/1992; referate lucrate la solicitarea organelor centrale bisericeşti.

Raportul a cuprins de asemenea probleme privitoare la relaţiile Centrului eparhial cu diverse asociaţii din ţară: Christiana, Mila creştină, Societatea femeilor ortodoxe, Liga tineretului ortodox etc.; consistoriul eparhial; cauze dezbătute şi soluţionate la o seamă de parohii din protopopiatele din Arhiepiscopia Sibiului, ca şi din alte eparhii, precum şi alte probleme cu caracter canonico-juridic.

Pe marginea rapoartelor au luat cuvântul:

P. S. Episcop-vicar *Serafim Făgărăşanul*, care, apreciind activitatea desfăşurată la Centru şi în întreaga Arhiepiscopie şi în anul 1992, a adus în atenţia Adunării eparhiale o seamă de aspecte constatate pe teren, subliniind duhul misionar care trebuie să ne stăpânească în contextul asaltului prozelitist care este întâlnit astăzi pe de-a rândul, inclusiv în spitale, în şcoli, în gări, pe tren, pe la casele oamenilor, ceea ce reclamă prezenţa continuă în mijlocul credincioşilor, nu numai a preoţilor, ci şi a cadrelor de conducere de la toate nivelurile.

Este deci necesară implicarea mai profundă în aspectele concrete ale vieţii bisericeşti şi a membrilor Adunării eparhiale, în atenţie trebuind să avem cu toţii şi pe cei ce din diverse pricini nu cercetează biserica.

P. S. Sa a semnalat totodată lipsa cântăreţilor bisericeşti, pledând pentru înfiinţarea unei şcoli de cântăreţi bisericeşti sau pentru instituirea unor cursuri cu o durată mai scurtă, reliefând interesul pe care îl trezeşte în Occident frumuseţea cultului ortodox şi Ortodoxia în general.

Vorbitorul a reliefat apoi foamea tinerilor după cuvântul lui Dumnezeu, cerând preoţilor, de la oraşe mai ales, să răspundă acestei sete, recomandând totodată o mai mare grijă sub raport misionar faţă de multele parohii vacante din prot. Sf. Gheorghe, dar şi sub raport financiar, cum este de pildă zidirea noii biserici din Tg. Secuiesc, a cărei ridicare se impune cu maximă urgenţă, actuala biserică fiind nu numai neîncăpătoare, dar şi într-o situaţie cu totul umilitoare pentru noi ca neam şi Lege.

P. C. prot. *Gheorghe Răţulea* (Sf. Gheorghe), care a adus în atenţie alte aspecte concrete din prot. Sf. Gheorghe, inclusiv de la sediul protopopesc care, din lipsă de fonduri, a rămas neterminat, ceea ce dăunează prestigiului nostru în zonă.

P. C. prot. onor. *Nichifor Todor* (Sibiu), care a apreciat faptul că „lucrările Adunării eparhiale şi-au revenit la ceea ce au fost ele altă

dată", adică foruri de dezbatere profundă a tuturor problemelor: misionare, financiare, școlare etc., care frământă Eparhia.

Arătând că sunt „prea mulți cei ce subminează unitatea poporului român", P. C. Sa a pledat pentru mai deplina și corecta cunoaștere a realităților din parohiile noastre și pentru intensificarea activității misionare la nivelul parohiilor, pentru cunoașterea credincioșilor bolnavi, a familiilor lipsite etc.

P. C. cons. *Gh. Papuc* (Sibiu), care, între altele, a arătat sumele deloc neglijabile pe care Arhiepiscopia le-a vărsat anual pentru preoții și unele biserici din prot. Sf. Gheorghe, făcându-se totodată interpretul strigătului aproape disperat al unor credincioși din zonă, din parohii, majoritatea vacante, unde românii sunt pe cale de dispariție, fiind maghiarizați în totalitate, deși înainte de 1940 erau parohii ortodoxe puternice, ca de ex. Bixad Olt, Micfalău, Ghelința ș.a., la acest lucru contribuind și lipsa de școli în limba română, ceea ce s-a exemplificat cu date concrete.

De aceea, a subliniat P. C. Sa, în contextul actual, problema nu mai este numai a Arhiepiscopiei Sibiului, ci a întregii Patriarhii Române, a întregii Țări, propunând ca din mult-puținul pe care îl avem, prot. Sf. Gheorghe să fie ajutat financiar mult mai substanțial decât până acum.

Dl. prof. *Gh. Iliescu* (Sibiu), care a ridicat unele aspecte juridice, între care dreptul de proprietate al Bisericii, ca și unele elemente noi care au apărut și în materie de credință în ultimii 50 de ani, sugerând necesitatea publicării unor materiale legate de suferințele Bisericii Ortodoxe Române, asupra căreia se mai aruncă unele învinuiri nedrepte.

P. C. pr. *Ioan Vladovici* (Șeica Mare), care a fost mulți ani întemnițat în închisorile comuniste și care a subliniat că, la un moment dat, la un loc de detenție unde se afla se găseau 300 preoți ortodocși și 5 preoți greco-catolici.

P. C. pr. prof. *M. Păcurariu* (Sibiu), care, printre altele, a rugat să se aibă în atenție necesitatea unor locuințe pentru noile cadre didactice, tinere, de la Facultatea de Teologie din Sibiu, ca și aprobarea unor sume de bani pentru înzestrarea cantinei, care este programată să se redeschidă.

P. C. pr. *Cornel Codrea* (Or. Victoria), care a aprobat vizitele canonice ale Ierarhilor, exprimând bucuria credincioșilor de a-i avea cât mai des în mijlocul lor. A ridicat apoi problema stranilor și a locurilor de morminte, venind cu câteva sugestii pentru înlăturarea neînțelegerilor care se ivesc pe aceste teme.

P. C. Sa a apreciat și calendarul de perete al Arhiepiscopiei pe anul 1993, găsind bine-venite icoanele Brâncovenilor, pledând pentru susținerea și lărgirea colportajului în cadrul fiecărei parohii.

Informând că unii directori de școli își iau ca patroni pentru școlile lor nume de sfinți, P. C. Sa exprimă dorința părinților ca filmele pentru copii la televizor să nu mai fie date pe post în timpul Sf. Liturghii.

Încheindu-se șirul celor care au luat cuvântul, Î. P. S. Mitropolit *Antonie* a supus la vot cele patru Rapoarte care au fost aprobate în unanimitate. În continuare a mulțumit tuturor celor care au contribuit la realizarea a ceea ce s-a înfăptuit și în 1992 în Arhiepiscopia Sibiului, cadrelor de la Centrul eparhial, părinților protopopi, preoților care și-au făcut datoria, membrilor Adunării eparhiale pentru participare.

Î. P. S. Sa a făcut apoi un călduros apel la toți deputații eparhiali, să-și exercite cât mai din plin drepturile și îndatoririle pe care le au în rezolvarea unor probleme locale, precum și către toți preoții din Arhiepiscopie să-și ia foarte în serios îndatoririle pe care le au.

Înainte de încheierea lucrărilor, P. S. Episcop-vicar Serafim Făgărășanul a înmânat Î. P. S. Mitropolit Antonie un bogat buchet de flori, exprimându-i, în numele celor prezenți, al preoților și credincioșilor din Eparhie, doriri calde de sănătate și bucurie, de noi și binecuvântate realizări și împliniri, cu prilejul zilei onomastice, Sf. Antonie de a doua zi, 17 ianuarie.

O agapă frățească a încheiat această sesiune anuală a Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Sibiului.

André de Halleux, Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études (Patrologie şi ecumenism. Culegere de studii), Presses Universitaires de Louvain, 1990, XVI + 887 p.

Părintele André de Halleux, unul dintre cei mai renumiţi patrologi catolici ai momentului, reuneşte în această culegere douăzeci şi şapte dintre studiile sale dedicate principalelor probleme dezbătute în dialogul teologic ortodox — romano-catolic. Studiile au fost publicate pe parcursul a aproape douăzeci de ani, 1973—1990, în revistele louvaniste *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Revue d'histoire ecclésiastique* şi *Revue théologique de Louvain*, în revista benedictină *Irénikon*, precum şi în alte câteva lucrări colective. Volumul apare în colecţia „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium" a prestigioasei Universităţi Catolice din Louvain, unde autorul predă discipline ca Patrologia greacă, Teologia Bisericilor Răsăritene şi Istoria doctrinară a mişcării ecumenice.

Câteva dintre articolele adunate aici l-au impus pe Păr. de Halleux, de la prima lor apariţie, drept un cunoscător avizat al tradiţiei patristice ortodoxe, pe care nu a ezitat să o apere, cu simpatie, de câteva ori, atât în faţa unor teologi catolici, dar şi ortodocşi, care s-au lăsat furaţi de atitudini partizane (vezi mai jos, controversa esenţialism-personalism şi cea în jurul palamismului).

Animat de convingerea că „cea mai importantă sarcină de astăzi a Patrologiei este cea de ordin ecumenic" (p. XI) şi că aportul ei la dialogul catolic-ortodox e de neînlocuit, autorul ţine să amintească în Prefaţă (p. XI—XVI) destinul vitreg al acestei discipline, folosită adesea ca instrument polemic în disputele interconfesionale, într-o „dialectică a deprecierii" reciproce din care n-a putut şi nu poate câştiga nimeni. Un câştig nu poate veni, consideră Păr. de Halleux, decât din „restaurarea adevărului în iubire" (p. XII—XIII). Patrologia trebuie să-şi regăsească adevărata vocaţie, demnă de studiul Părinţilor, în imparţialitatea metodei şi în sinceritatea deschiderii cu simpatie faţă de vederile celuilalt. Fără a se pretinde o ştiinţă „pură" — tocmai de aceea, am zice noi — ea poate deveni o ştiinţă în slujba promovării dialogului prin luarea în considerare şi punerea în valoare a bogăţiei tradiţiilor Bisericii nedespărţite (p. XIV).

Studiile se regăsesc grupate în volum în jurul a şase teme: Simbolul de credinţă, dogma trinitară, pnevmatologia, Sinodul de la Calcedon, Tainele şi palamismul.

Secţiunea *Simbolul de credinţă* conţine patru studii: *„Dumnezeu Tatăl atotputernic"* (p. 68—89) şi *„Biserica universală" în scrisoarea*

ignatiană către Smirneni (p. 90—109), neavând alt ecou în ansamblul culegerii, le amintim în treacăt. Cel dintâi scoate primul articol al Crezului din uitarea în care, în general, se află, atunci când nu e contestat — ca în teologia feministă a limbajului „inclusiv", de pildă — în virtutea acelui *omnipotens* care, înlocuind originalul *pantokrator* (atotţiitor), arată un Tată absolutist şi discuţionar, străin spiritului „liberal" de astăzi. Celălalt studiu încearcă să clarifice sensul, foarte discutat, în care Sf. Ignatie Teoforul foloseşte, pentru prima dată în literatura patristică, expresia „Biserica universală" (Smirneni 8, 2).

În schimb, studiile *Pentru o mărturisire comună a credinţei în duhul Părinţilor* (p. 3—24) şi *Receptarea Simbolului ecumenic, de la Niceea la Calcedon* (p. 25—67) abordează o problemă implicată şi în următoarele două secţiuni ale cărţii, anume cea a relevanţei ecumenice a Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan.

Ancheta patristică, întreprinsă asupra momentelor celor mai semnificative ale genezei şi receptării Simbolului, urmăreşte să determine „locul teologic" pe care i l-au atribuit Sf. Părinţi (p. 7). Acest loc apare conturat în studiile de faţă prin două aspecte. Primul aspect e legat de *axioma patristică fundamentală*, cum o numeşte autorul, a semnificaţiei formulei de la Niceea şi de modul în care *constantinopolitanum* apare la Sinoadele de la Constantinopol (381) şi Calcedon (451) ca o confirmare pentru *nicaenum*. Pentru Părinţi, „convinşi că e suficient să se transmită de la o generaţie la alta adevărul conţinut deja integral în depozitul originar" (p. 20), în Crezul de la Niceea se află spus totul, dar nu în mod simplu la nivelul literei ci în cel al înţelesului. Dacă litera e totuşi schimbată, cum s-a întâmplat la Constantinopol, aceasta se datorează unor circumstanţe exterioare, „ivirii ereziei pe care Satan nu încetează să o semene în Biserică, obligând-o, nu atât să completeze şi încă mai puţin să inoveze credinţa celor 318 Părinţi, ci să-i dea o mai deplină siguranţă şi confirmare" (p. 21). Aşadar, ortodoxia conţinutului, păstrarea nealterată a predaniei apostolice, eliberarea ei de distorsiunile ereziei, i-au preocupat pe Părinţi când au elaborat formulele de credinţă.

Ce răspuns poate fi dat, în lumina acestei interpretări a „axiomei suficienţei", la o întrebare de mare actualitate, aceea de-a şti în ce măsură mai suntem azi legaţi de litera vechilor simboale? Nu cumva însăşi tradiţia patristică ne stimulează la reformulări care să satisfacă mai bine exigenţele actuale ale credinţei şi mărturisirii creştine? (p. 19). Deşi autorul pare mai înclinat spre un *aggiornamento*, inspirat însă de la Duhul Sfânt! (p. 23—24, vezi şi p. 280), credem că valoarea unui astfel de studiu stă mai degrabă în depăşirea unei mentalităţi „conservatoare", preocupată mai mult de „iota" formulelor şi mai puţin de „duhul" lor, decât în posibilitatea de-a formula un răspuns univoc la o problemă atât de sensibilă.

Al doilea aspect al „locului teologic" apare în legătură cu triadologia şi pnevmatologia Simbolului. Cu aceasta intrăm şi în conţinutul secţiunilor următoare, *Dogma trinitară* (p. 113—302) şi *Pnevmatologia* (p. 303—444). În contextul situaţiei de astăzi a milenarei controverse

trinitare, Păr. de Halleux face asupra Simbolului câteva aprecieri semnificative pentru poziția catolică. Mai întâi, modelul utilizat pentru *constantinopolitanum* n-ar fi fost textul *nicaenum* pur ci, mult mai probabil, un crez baptismal local (p. 44—45, cf. și 285, 312—313, 438). Și mai important, Simbolul n-ar fi fost conceput ca o definiție dogmatică a Sinodului, ci doar ca „simplu formular de compromis" în discuțiile cu pnevmatomahii (p. 285, cf. p. 46—47, 202—203, 299, 336, 438). Numai așa s-ar putea explica de ce, în Răsărit, cade în uitare până la Calcedon (p. 12—13, 45—46), iar în Apus pătrunde abia începând cu efemera reunificare a imperiului sub Iustinian (p. 44, 272, 294—296), fiind adaptat la tradiția locală prin adăugarea lui Filioque (p. 441).

Nu e mai puțin adevărat că acest Crez devine normativ pentru ambele Biserici, chiar dacă nu în același sens (cf. p. 299, 442). Ce sens are „normativitatea" lui în Biserica Romană nu rezultă prea clar din cele spuse de autor. În orice caz, nu ca o expresie monumentală a dreptei credințe a Bisericii nedespărțite, simbolul ei cel mai autentic așa cum apare în ochii ortodocșilor. (Mitropolitul Damaschin de Tarnupolis: „text care exprimă într-o manieră inestimabilă credința trinitară comună a creștinătății...", în prefața volumului dedicat Sinodului II Ecumenic, Chambésy, 1982). Păr. de Halleux nu îl consideră nici măcar expresia fidelă a teologiei trinitare a Părinților capadocieni (p. 227, cf. p. 46, 240, 284, 336) care, de altfel, a fost formulată în tomul dogmatic elaborat de Sinod! De exemplu, după ce analizează amănunțit — context istoric, autori, doctrină — articolul pnevmatologic din Simbol, în studiul *Mărturisirea despre Sfântul Duh în Simbolul de la Constantinopol* (p. 303—337), autorul ajunge la concluzia că „problematica controversei dintre latini și greci asupra modului purcederii Duhului Sfânt este absentă total din *constantinopolitanum*, a cărui intenție vizează (...) afirmarea dumnezeirii după natură a celei de-a treia Persoane și (nu vizează) nicidecum distincția sa ipostatică" (p. 335). Deși admite că teologia capadociană a monarhiei Tatălui, ca unic principiu, izvor și cauză a „purcederilor" treimice, corespunde formulei din Simbol, spre deosebire de un filioquism care, înțeles în sens opus monarhiei, ar trăda intenția acestuia, totuși, autorul crede că ar fi un abuz să se vadă aici o definiție solemnă a monopartismului (p. 335).

Termenii în care se poartă astăzi disputa asupra purcederii Sfântului Duh și, în general, asupra triadologiei sunt cei ai opoziției esențialism — personalism. Sistematizată încă de Th. de Régnon, aceasta a ajuns, de la Vl. Lossky încoace, o armă pe care fiecare tabără o folosește împotriva celeilalte.

În *Despre personalism în pnevmatologie* (p. 396—423) și, mai ales, în *Personalism sau esențialism trinitar la Părinții Capadocieni?* (p. 215—268), Păr. de Halleux își ia sarcina de a demonstra „zădărnicia unei controverse nefaste (mauvaise) și de a pleda pentru recunoașterea unei complementarități originare între abordările așa-zise greacă și latină ale tainei treimii lui Dumnezeu" (p. 265). Dintre protagoniștii controversei sunt evaluați, pe rând, cei mai reprezentativi: în primul stu-

diu, Vl. Lossky, M.-J. Le Guillou și J. M. Garrigues; în cel de-al doilea, J. Zizioulas alături de A. Malet, M.-J. Le Guillou și G. Lafont.

Prin reacția sa antifilioquistă exagerată, care a generat un adevărat „neofotianism" printre teologii ortodocși, Lossky apare drept reinițiatorul disputei. Cât despre Zizioulas, autorul îi reproșează că atribuie, ilicit, gândirii patristice, în urma unei pretinse „revoluții în ontologie" făcută de Părinții capadocieni, categorii proprii personalismului creștin de astăzi, ca: libertate, comuniune, iubire, existență etc. De fapt, Părinții capadocieni, departe de-a opune ousiei ipostasul și deci, de a respinge un limbaj al esenței în favoarea unuia al persoanei, au fost animați de grija menținerii unui echilibru între aceste două principii: „N-ar trebui ca interpretarea personalistă a formulei capadociene care, desigur, nu contrazice intențiile promotorilor ei, să fie însoțită de un anti-esențialism pe care aceștia l-ar fi repudiat, fără îndoială, cu cea mai mare energie" (p. 268). (Pentru o reacție românească la studiile apărute în revista Istina despre care e vorba în *Despre personalism*... trimitem la articolul Păr. D. Stăniloae *Studii catolice recente despre Filioque* în S.T. 7—8 (1973), p. 471—505).

Chestiunea elaborării și fixării terminologiei trinitare în preajma Sinodului II Ecumenic face obiectul masivului studiu *„Ipostas" și „persoană" în formularea dogmei trinitare* (p. 113—214). Pentru a pune într-o lumină nouă dosarul extrem de complex al problemei, autorul se oprește asupra perioadei 375—381 în care are loc, în contextul mai larg al conflictului antiohian, confruntarea dintre formulele „neo-niceeană" *mia ousia, treis hypostaseis* (care distinge ousia de ipostas) și „vechi-niceeană" *una substantia, tres personae* (care identifică ipostasul, înțeles ca substanță, cu ousia) (cf. p. 118). Disputa va lua sfârșit la Sinodul din 381 cu un deznodământ nu prea fericit, după părerea autorului. Fără a realiza o conciliere teologică reală între formule, care „traduceau o concepție la fel de ortodoxă a dogmei trinitare" (p. 208), lucru înțeles doar de Sf. Grigorie de Nazianz și „presimțit" înainte de Sf. Vasile cel Mare, Sinodul „asimilând persoana cu ipostasul... a canonizat în triadologie metafizica greacă, în detrimentul fenomenologiei latine, tot așa cum, peste cincizeci de ani, Sinodul de la Calcedon va asimila în hristologie *persoana papei Leon cu hypostasis*-ul lui Ciril al Alexandriei" (p. 211—212). „Oricât ar fi de respectabilă, *triadologia Sinodului de la Constantinopol din 381 nu reprezintă decât una dintre cele două mari tradiții* ale epocii patristice" (p. 213) (subl. noastră). Regăsim aceeași concluzie și în studiul *Sinodul II Ecumenic. O evaluare dogmatică și eclesiologică* (p. 269—299). În privința dogmei despre Sfânta Treime, Biserica latină, deși îi venerează ca sfinți pe Părinții capadocieni, „n-a considerat niciodată că autoritatea lor ar obliga-o să renunțe la propria sa teologie trinitară" care „își are obârșia într-o tradiție mai veche decât al II-lea Sinod Ecumenic" (p. 227, vezi și p. 214, 298—299).

Studiul mai sus-amintit arată clar că, pentru Apus, care n-a receptat decât Simbolul, Sinodul Constantinopolitan nu reprezintă același lucru ca pentru Răsărit. Cât despre Simbol, care, de altfel, nu ar

exprima perfect convingerea ortodoxă a sinodalilor (p. 284), „tragedia istoriei a vrut ca Occidentul, după ce a acceptat un credo care nu-i era destinat iniţial şi de care nu avea nevoie, să-l fi adaptat unilateral propriei sale viziuni despre misterul trinitar, declanşând astfel involuntar, prin adăugarea lui Filioque la al treilea articol, maşinăria unei schisme ce ţine de mai bine de un mileniu" (p. 299).

Studiul *Pentru un acord ecumenic în privinţa purcederii Sfântului Duh şi a adăugirii lui „Filioque" la Simbol* (p. 424—444) consideră că rezolvarea problemei adaosului latin rămâne o chestiune de viitor, de vreme ce „Răsăritul şi Apusul sunt încă departe de-a fi depăşit deformările polemice inveterate care le împiedică să se cunoască reciproc aşa cum se vrea fiecare" (p. 278—279). Gestul Papei Ioan-Paul al II-lea de a rosti, în 1981, Crezul fără adaos aparţine „dialogului iubirii", nu celui propriu-zis teologic (p. 276). (Noul Catehism catolic o confirmă!). Un obstacol în calea unui acord vede autorul în acrivia doctrinară excesivă a Ortodoxiei contemporane care, în bună parte datorită unei „renaşteri fotiene şi palamite" (p. 426), ar găsi peste tot incompatibilităţi insurmontabile: în triadologie, eclesiologie, antropologie, spiritualitate etc. (p. 430).

Acordul comportă un aspect dogmatic şi altul canonic. Primul se referă la chestiunea participării Fiului la purcederea Duhului, vizată de Filioque şi oculatată de monopatrismul fotian şi care ar putea fi rezolvată de vechea formulă *de la Tatăl prin Fiul*, în care *de la* este *ek* grecesc iar *prin* este ex latin din Filioque înţeles ca *dia* sau *per* (p. 438). Aceasta ar garanta şi monarhia Tatălui, compromisă de o anumită interpretare a lui Filioque.

Sub aspect canonic, Biserica Romană ar putea renunţa la adaos dacă cea Ortodoxă ar înceta să-l mai considere o erezie (cf. p. 442, 276). Însă „restaurarea conţinutului original al Simbolului de la Constantinopol n-ar servi la nimic câtă vreme ortodocşii şi catolicii nu vor fi ajuns la recunoaşterea reciprocă a tradiţiilor lor dogmatice respective" (p. 299).

Încheind prezentarea acestor secţiuni nu putem omite alte două studii de mare interes pentru teologia ortodoxă. *„Arătat prin Fiul". La originile unei formule pnevmatologice* (p. 338—366) examinează în scrierile Sf. Grigorie de Nyssa posibila origine a teologiei strălucirii veşnice a Duhului prin Fiul care apare la patriarhul Grigorie II Cipriotul (sec. XIII) şi Sf. Grigorie Palama. Formulele *strălucirea Duhului prin Fiul, odihna Duhului în Fiul, ungerea Fiului de către Duhul,* frecvente în scrierile unor teologi ortodocşi ca O. Clément, B. Bobrinskoy sau D. Stăniloae, ar putea fi în centrul sintezei dintre hristologie şi pnevmatologie pe care J. Zizioulas o consideră, în contextul eclesiologiei, marea urgenţă a teologiei ortodoxe de azi.

Tot aici stă şi interesul studiului *Ciril, Teodoret şi „Filioque"* (p. 367—395). Legătura hristologiei cu pnevmatologia era, în mod sigur, mult mai profundă la Părinţi decât lasă să se întrevadă tratatele de dogmatică cu obişnuinţa lor de-a împărţi iconomia divină pe capitole

și de a o gândi ca atare. Rămâne însă de văzut dacă controversele hristologice sunt cele care au determinat pnevmatologii de nuanță diferită, monopatristă la Teodoret, filioquistă la Ciril, cum pare a crede Păr. de Halleux, (fără să atribuie termenilor sensul restrâns din polemica fotiniană și scolastică) ori, dacă nu cumva divergența orientărilor hristologice e influențată substanțial de modul diferit în care e înțeles rolul iconomic al Duhului. În orice caz, a doua ipoteză are cel puțin avantajul de a-i obliga pe specialiști să ia în considerare întreaga spiritualitate liturgică și sacramentală a Părinților, nu doar documentele controverselor hristologice.

Secțiunea a patra, *Sinodul de la Calcedon*, începe cu *Definiția hristologică de la Calcedon* (p. 445—480). Noua lectură a textului definiției încearcă să discearnă mai bine intențiile redactorilor și rostul apariției acelui *unic ipostas* calcedonian. În lumina ei, redactarea textului, privit în general ca un mozaic de elemente provenite din tradiții hristologice diverse, apare ca fiind, în principal, opera mitropolitului cirilian moderat Vasile din Seleucia Isaurei (p. 464, 468). Formula acestuia a fost amendată de comisia de revizie a Sinodului, la intervenția legaților papali și a comisarilor imperiali, cu celebrele patru adverbe ale versetului 18 și cu incizia versetelor 19—21 referitoare la deosebirea și salvarea proprietăților fiecărei naturi prin unirea într-o persoană sau ipostas unic. Incizia urmărea să dovedească conformitatea Tomului papei Leon către Flavian cu Epistolele Sf. Ciril aprobate la Efes (p. 477).

Cât despre terminologia definiției, se știe că *hypostasis* a putut fi interpretat atât nestorian, în sensul lui *prosopon*, cât și monofizit, în sensul lui *physis*. Această fluiditate semantică a obligat scolastica bizantină a secolului VI să definească acești termeni și să elaboreze teorii asupra unirii ipostatice (p. 480).

Una dintre aceste teorii, cea a Sinodului V Ecumenic, inspiră și astăzi teologia ortodoxă. *Actualitatea neocalcedonismului. Referitor la un acord recent* (p. 481—504) face o apreciere asupra dialogului Bisericii Ortodoxe cu cele necalcedoniene (monofizite), în special asupra declarației celei de-a doua reuniuni plenare a Comisiei mixte de dialog întrunită în 1989 la Anba Bichoi, în Egipt. Hristologia declarației e considerată prea strict legată de chestiunea speculativă a unității persoanei lui Hristos și lipsită de o deschidere soteriologică reală, proprie, de pildă, Sf. Maxim Mărturisitorul (p. 497). Aceasta s-ar datora modului rigid în care pun ortodocșii Sinodul V Ecumenic și scolastica bizantină drept singuri interpreți autentici ai Sinoadelor Ecumenice IV și VI. Patrologia occidentală a dat acestei teologii, care deosebește naturile în persoana lui Hristos doar „după rațiune", numele de „neocalcedonism", suspectând-o de monofizitism. La rândul lor, neocalcedonienii ortodocși văd în calcedonismul strict al apusenilor și în rezerva lor față de Sinodul V, expresia unui cripto-nestorianism. Sinodul II Constantinopolitan are deci, în privința recepției, cam aceeași soartă cu I Constantinopolitan!

Celelalte două studii, *Cele două Rome în definiţia de la Calcedon asupra prerogativelor scaunului din Constantinopol* (p. 504—519) şi *Decretul calcedonian asupra prerogativelor Noii Rome* (p. 520—555), încearcă să-i ridice, măcar parţial, canonului 28 al Sinodului IV povara unei responsabilităţi nemeritate, consideră autorul, cu care e încărcat de obicei, aceea de-a fi constituit un moment decisiv pe calea schismei celor două Rome.

Secţiunea următoare, *Tainele*, oferă cititorului ortodox teme de reflecţie importante. Din întregul corp doctrinar al Bisericii răsăritene, teologia sacramentală şi ecleziologia par a fi suferit influenţa apuseană cea mai serioasă. Deşi această „pseudomorfoză" a fost denunţată de voci cu autoritate (G. Florovsky, A. Schmemann ş.a.) situaţia nu prea s-a schimbat. „Genul de manuale recente în Ortodoxie, remarcă Păr. de Halleux după J. Meyendorff, rareori reuşesc să depăşească categoriile modelelor lor occidentale" (p. 559, nota 2). Cât de proprii sunt Ortodoxiei, de pildă, noţiunile de *instituire* şi *validitate*? În contextul înţelegerii augustiniene a Bisericii drept *corpus permixtum* de sfinţi şi păcătoşi, acestea permit teologiei latine să susţină o formulă ca „Tainele fac Biserica prezentă pretutindeni unde acestea sunt corect administrate". Că tradiţia ortodoxă nu acceptă această formulă este evident din practica rebotezării celor convertiţi de la alte confesiuni creştine, inclusiv de la catolicism. În studiile *Ortodoxie şi catolicism: un singur botez?* (p. 559—595); *„Confirmatio" şi „Chrisma"* (p. 596—620); *Credinţă, botez şi unitate. Referitor la textul de la Bari* (p. 621—653) şi *Iconomia în primul canon al Sf. Vasile* (p. 654—667), autorul arată că la baza practicii ortodoxe şi, în general, a teologiei sacramentale răsăritene, se află o ecleziologie proprie, aşa-zis ciprianică, alta decât cea augustiniană, apuseană, la care trebuie adăugat principiul *iconomiei* bisericeşti. Statutul acestui principiu rămâne, însă, problematic atâta vreme cât e doar „adăugat", nu integrat, teologiei sacramentale şi e înţeles, ca şi la Păr. de Halleux, într-un sens strict negativ: pentru „a ţine deschisă uşa mântuirii" (oare nu e asta însăşi menirea ei?!), Biserica e pusă, e adevărat, în circumstanţe singulare, în situaţia de a-şi încălca propriile rânduieli!

Celelalte studii, *Slujirile în Didahie* (p. 668—692); *Grigorie de Nazianz, martor al „caracterului sacerdotal"?* (p. 693—709); *Slujire şi preoţie* (p. 710—765), se ocupă de probleme ale teologiei sacerdotale apărute în catolicismul post-conciliar în legătură cu relaţia dintre slujirea harismatică şi cea ierarhică sau dintre laicat şi preoţie.

Ultima secţiune e cea dedicată *Palamismului*. În ultima vreme în teologia apuseană s-au făcut eforturi, pe de o parte pentru înţelegerea mai profundă, pe de alta pentru respingerea definitivă a teologiei energiilor divine necreate. Păr. de Halleux a luat atitudine faţă de ultima direcţie în *Palamism şi scolastică* (p. 782—815) şi *Palamism şi Tradiţie* (p. 816—830) pledând, ca şi în cazul triadologiei, pentru recunoaşterea unei complementarităţi între tradiţia bizantină şi cea latină şi

opunându-se încercării de a-i monopoliza pe Sf. Părinţi, de partea uneia dintre ele. Cele două studii au primit de la început o apreciere favorabilă din partea teologilor ortodocşi şi sunt de-acum clasice, de aceea nu vom mai insista asupra lor. O contribuţie recentă, *Visarion şi palamismul la conciliul de la Florenţa* (p. 831—856), reexaminează, cu un rezultat negativ, ipoteza după care mitropolitul unionist, mai apoi cardinal, Visarion al Niceei ar fi respins încă dinainte de sinodul florentin distincţia între esenţă şi energii.

Studiul *Simeon Noul Teolog* (p. 769—781) este inedit prin preocuparea arătată, nu personajului istoric sau doctrinei, mai aproape de un patrolog, ci experienţei duhovniceşti a Sfântului. Sunt prezente două probleme: natura viziunii luminii, care face originalitatea experienţei Sfântului Simeon, şi caracterul personalist al viziunii (p. 774).

În ciuda limbajului concret, „realist", în care e descrisă experienţa, folosind adesea, de pildă, cuvântul aisthêsis (simţire, facultate de a percepe cu simţurile sau cu intelectul), „transcrierea harurilor mistice în termeni de iluminări ar putea fi foarte bine citită, la Simeon, ca alegoria (parabole) unei experienţe, strict inefabile, a prezenţei copleşitoare şi transformatoare a Dumnezeului transcendent" (p. 776).

Autorul pare a pune sub semnul întrebării, nu caracterul dialogal, „funciar personalist", al experienţei mistice, ci *prezenţa personală reală* a lui Hristos în această întâlnire (p. 777). Ar fi vorba, mai degrabă, de o mişcare subiectivă a sufletului, de o conştientizare a unei transformări existenţiale inaugurată de Botez (p. 775), în care „înfăţişarea pe care o îmbracă Dumnezeu în vederea de lumină rămâne totdeauna, aici, o reflexie a soarelui în apă; imaginea divină nu e, în definitiv, decât oglinda clară a inimii luminoase; dincolo, sau dincoace, de această formă compusă pe care omul o poartă în el, se află Dumnezeul simplu şi fără formă" (p. 778). Desigur că acest fel de a înţelege contemplaţia îl pune pe Sfântul Simeon, cum spune şi autorul, lângă toţi fraţii săi mistici din alte religii (p. 778). Studiul se şi încheie cu o comparaţie, pozitivă, cu Ioan al Crucii. Noi ne îndoim, însă, că spiritualitatea ortodoxă s-ar putea regăsi în această interpretare, după care viaţa umano-divină, teandrismul şi theosis rămân, dincolo de un elan bergsonian, o simplă „evocare".

La capătul acestei luări de contact, sumare şi unilaterale (doar în perspectiva Dogmaticii, ceea ce explică ponderea prezentării diferitelor capitole), ni se pare că efortul principal al Păr. de Halleux e pus în slujba ideii, generoase şi ecumenice, de a dovedi, cu mijloacele Patrologiei, existenţa unei pluriformităţi teologice complementare a tradiţiilor ortodoxă şi catolică, pe fondul unei credinţe organic comune (vezi, de ex. p. 438, 815, 830 etc.). Nu ştim dacă acest lucru se pretează într-adevăr la demonstraţii constrângătoare pentru toată lumea sau, dacă nu cumva, ţine mai ales de o percepţie ,atât teologică cât şi spirituală (şi pentru noi, ortodocşii, acestea se presupun reciproc) a uni-

tății creștine. Or, această percepție se dovedește, vai, ea însăși extrem de pluriformă!

Dacă acceptarea acestei idei nu e ușor de obținut, este totuși posibil un dialog al iubirii, un dialog veritabil, în care fiecare partener să se preocupe la fel de mult de ceea ce primește ca și de ceea ce oferă (cf. p. 815)? Este posibil măcar să se respecte „adevărul profund pe care îl exprimă contestarea cea mai radicală" (p. 593)? Iată miza încercării Păr. de Halleux. Nouă nu ne rămâne decât să invităm, cu căldură, la citirea acestei cărți și să ne gândim la cuvintele Sf. Ap. Pavel de la Romani 15, 5—6.

Sebastian Moldovan
Licențiat în Teologie

† PREOT ICONOM STAVROFOR IOSIF-VELU PUŞCARIU

În seara zilei de 28 februarie 1993, în timp ce efectua protocolul bunei învoiri unor tineri, părintele Iosif-Velu Puşcariu din parohia Bran-Predeal, prot. Braşov, a trecut la cele veşnice. Abia întors din spital, după o scurtă suferinţă, încrezător în propriile forţe, la nici două zile după externare, părintele Puşcariu s-a dus în Duminica de 28 februarie pentru ultima oară la sf. biserică pentru a-şi îndeplini misiunea sfântă la care a fost chemat acum 36 de ani.

Legat de parohia Bran-Predeluţ, precum şi de enoriaşii ei care l-au iubit şi stimat, părintele Puşcariu a fost un bun slujitor al altarului, cu o purtare aleasă, înzestrat cu o voce deosebită, dar şi un bun gospodar, realizând o seamă de lucrări de reparaţii şi întreţinere, precum şi de pictură, lucru ce i-a încununat întreaga operă gospodărească atunci când în anul 1^91 Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit al Ardealului Dr. Antonie Plămădeală a sfinţit acest locaş de cult şi vrednicul de atunci păstor a fost distins cu gradul de iconom stavrofor.

Vestea trecerii lui la cele veşnice a mişcat întreaga suflare din zona Branului, el fiind un preot apreciat atât în parohia sa, cât şi în celelalte parohii învecinate unde participa la diferite ocazii.

Născut în anul 1929, din părinţii Nicolae şi Maria, vrednici gospodari şi cu bun renume în satul Poarta-Bran, într-o familie cu şapte copii, urmează şcoala primară în satul natal, apoi Liceul „Andrei Şaguna" din Braşov, după care se înscrie la Facultatea de Teologie din Sibiu, ale cărei cursuri le încheie în anul 1956.

Căsătorit în acelaşi an, 1956, cu tânăra Maria Bodea de pe meleagurile Sibiului, hirotonit preot în anul 1957 pe seama parohiei Bran-Predeluţ, unde a păstorit până în ultima clipă a vieţii sale, timp în care vin pe lume cei trei copii: Lucian, Corneliu şi Maria.

Slujba înmormântării s-a săvârşit în biserica din Bran-Predeluţ în ziua de 3 martie 1993, soborul de preoţi având în frunte pe P. C. preot Viorel Chiţu delegat al P. C. părinte protopop Zenovie Moşoiu, care din motive de sănătate nu a putut participa.

P. C. pr. V. Chiţu a rostit un cuvânt de învăţătură şi a dat citire scrisorii de condoleanţe trimisă de Înalt Prea Sfinţitul Dr. Antonie Plămădeală. A vorbit apoi P. C. pr. Ioan Giurgiu de la parohia Moeciul de Jos, descriind pe scurt viaţa preotului Iosif-Velu Puşcariu, luând cuvenitul rămas bun de la familie şi credincioşii prezenţi în număr impresionant de mare.

Au mai vorbit dl. consilier parohial Ioan Boş şi pr. Gheorghe Puchi, succesorul adormitului întru Domnul preot Iosif Puşcariu, care, prin troparul gl. 2 de la slujba înmormântării preoţilor, ne roagă pe toţi cei ce l-am cunoscut, spunându-ne: „Fraţii mei cei iubiţi nu mă uitaţi pe mine când lăudaţi pe Domnul, ci vă aduceţi aminte de dorul şi de dragostea mea. Aduceţi-vă aminte de frăţie şi rugaţi pe Dumnezeu să mă odihnească şi pe mine cu drepţii".

Bunul Dumnezeu să-i facă parte de bucuria aleşilor Săi.

Pr. Ghorghe Puchi

† IEROMONAHUL GHERONTIE GHEORGHE DRAGOMIR

În ziua de 16 martie 1993 s-a mutat la cele veşnice pe neaşteptate ieromonahul Gherontie, „părintele călugăr" — cum îl numeau cei mai apropiaţi: ce-l iubeau.

S-a născut la 24 februarie 1948, din părinţii Ioan şi Elena, în oraşul Sibiu. A fost crescut de bunica sa, o femeie creştină ca Loida, bunica Sf. episcop Timotei, care i-a insuflat o credinţă statornică şi neprefăcută (II Tim. 1, 5), pe care de multe ori o evoca cu drag. După terminarea şcolii generale, urmează şcoala profesională de construcţii, pregătindu-se pentru meseria de parchetar-mozaicar. Simţind că poate să facă mai mult pentru el şi semeni, se înscrie la Seminarul Teologic Ortodox Român din Cluj, pe care-l frecventează între anii 1967—1972. Cunoştea doar două drumuri: al şcolii şi al bisericii. Vacanţele şi le petrecea la Mănăstirea Sâmbăta de Sus în muncă şi rugăciune. Între anii 1972—1976 urmează cursurile Facultăţii de Teologie din Sibiu. În anul 1970 se călugăreşte la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, unde este hirotonit diacon şi apoi preot. Era priceput şi harnic, slujind cu sârg şi dăruire atât la altar, cât şi în atelierul de pictură şi la celelalte treburi gospodăreşti.

Din anul 1980 funcţionează pe postul de cântăreţ la Catedrala mitropolitană din Sibiu, unde cu glasul lui melodios, cadenţat însufleţea pe credincioşi la rugăciune, înfrumuseţând slujbele religioase, fiind un bun cunoscător al tipicului.

Joi, 18 martie a.c., trupul neînsufleţit al ierom. Gherontie a fost aşezat, în semn de respect, în Catedrala mitropolitană, de unde porneşte pe ultimul drum al vieţii pământeşti spre Mănăstirea Sâmbăta de Sus. Vineri, 19 martie a.c., Î. P. S. Dr. Antonie Plămădeală rosteşte o rugăciune arhierească de dezlegare la catafalcul ierom. Gherontie.

În 20 martie a.c., a avut loc slujba înmormântării cu un sobor numeros de preoţi.

După săvârşirea slujbei rânduielii înmormântării călugărilor la care răspunsurile de la strană au fost date de un grup de studenţi teologi împreună cu călugării, părintele vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, Au-

rel Răduleţ a rostit un ziditor cuvânt de învăţătură pentru numeroasa asistenţă. Din partea Î. P. S. Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală a fost citită o telegramă de compasiune.

În numele colegilor de studii şi al împreună slujitorilor de la Catedrala mitropolitană din Sibiu a vorbit pr. Gheorghe Streza.

În dangătul duios de clopot şi în armonia cântărilor funebre sicriul cu trupul neînsufleţit al ierom. Gherontie, făcând înconjurul mănăstirii brâncoveneşti, a fost dus şi aşezat în cimitirul mănăstirii.

A urmat pomana la care soborul mănăstirii a invitat pe toţi cei prezenţi.

Întru fericită adormire, veşnică fă, Doamne, pomenirea robului Tău, ieromonahul Gherontie...

Pr. Gh. Streza

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

DIN VIAȚA BISERICEASCĂ

RECENZII

TRECERI LA CELE VEȘNICE